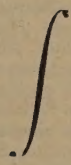
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM. 32 OCTUBRE - DICIEMBRE 1952 VOL. 8.
MADRID

SUMARIO

Págs.

Tres radicales biotipológicos y caracterológicos, por *Alejandro Roldán, S. J.* 435

Del optimismo idealista al pesimismo existencialista: La concepción kantiana de la persona y el remedio de la angustia humana, por *Jesús Muñoz, S. J.* 465

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Sobre el berkeleyismo de Berkeley, por *Luis Martínez Gómez, S. J.* ... 483

A la constitución de la materia por el éter cósmico, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* 483

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 582].

I. LIBROS.—*C. Muller*: L'encyclique "Humani Generis" et les problèmes scientifiques.—*J. A. Vázquez*: Ensayos metafísicos.—*E. Iglesias*: De Deo creationis finem exsequente.—*A. González Alvarez*: Introducción a la metafísica.—Filosofi d'oggi: M. F. Sciacca.—*H. Bernard-Maitre*: Saguesse chinoise et philosophie chrétienne.—*M. Alonso*: Teología de Averroes.—*G. Bonafede*: Gioberti e la critica.—*H. Wein*: Das Problem des Relativismus.—*V. A. Belleza*: Bibliografía degli scritti di G. Gentile.—*J. Calaveras*: La afectividad y el corazón según Santo Tomás en relación con los conocimientos actuales. — *T. E. Davitt*: The Nature of Law. — M. *Landmann*: Erkenntnis und Erlebnis.—*G. Capone Braga*: Studi su Epicuro.—*K. Jaspers*: La situation spirituelle de notre époque. *J. Lotz, J. De Vries*: Die Welt des Menschen, ein Grundriss christlicher Philosophie.—*E. Huant*: *Connaissance du temps*.—*G. Jarlot*: Compendium Ethicae Socialis.—Actas del Primer Congreso Nacional Argentino de Filosofía.—*M. Menéndez Pelayo*: Bibliografía Hispanolatina Clásica.—*A. Dondeyne*: Foi chrétienne et pensée contemporaine.—*M. Heidegger*: Erläuterungen zu Holderlins Dichtung.—Problémes actuels de la Phénoménologie.—*San Anselmo*: Obras completas. *O. Robles*: Propedéutica filosófica.—*U. A. Padovani*: Il problema religioso nel pensiero occidentale.—Acta Congressus Scholastici Internationalis—*F. de Hovre*: Pensadores pedagogos contemporáneos.—*L. De Raeymaeker*: Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain.—*W. Hellpach*: Psicología clínica.—*R. E. Brennan*: Psicología general 509

II. REVISTAS.—Estética, Psicología, Etica y Filosofía del derecho 541

CRÓNICA 564

Indices del volumen 8 (1952) 567

Libros recibidos 581

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Hellín, S. J.*, de la Facultad de Chamartín (Madrid).—*S. Cuesta, S. J.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de San Cugat (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

Ramón Ceñal, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1952:

España	69
Extranjero	90
Número suelto	25
Número atrasado	30

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

TRES RADICALES BIOTIPOLOGICOS Y CARACTEROLOGICOS

La Biotipología ha tratado de encontrar unos tipos verdaderamente polares con cuya combinación fuese posible reconstruír la variedad inmensa de los tipos humanos existentes. La dificultad de reducir a sólo dos o tres patrones ideales la rica gama de lo real, ha hecho sospechar la existencia de unidades menores al tipo que a modo de constituciones parciales expliquen con su crasis los biotipos totales. Estas unidades son lo que llamamos "radicales biotipológicos". De un modo paralelo la Caracterología busca—en frase de Kretschmer—"una serie de sillares muy sencillos de la conducta psicomotora, frenopsicológica y afectiva, que denominamos formas radicales, o simplemente radicales de la personalidad".

Para el conocimiento de los hombres reales es evidente que nada nos dicen esas "unidades mayores" que la Psicología ha construído a base de colectividades supranacionales. El tipo—por ejemplo—de la raza mediterránea o la anglosajona, la mentalidad característica de los pueblos orientales u occidentales, etc., no pueden servirnos para profundizar en el conocimiento de las personas que nos rodean: pues basándose precisamente en los rasgos que aúnan a los de un mismo grupo étnico, nada nos pueden decir de lo que los diferencia y especifica. Los tipos, en cambio, constitucionales—que se dan en toda raza y pueblo, aunque con distinta proporción—y sobre todo sus componentes radicales, son unidades diferenciales que pueden ser sumamente útiles para diagnosticar con bastante exactitud la configuración anímica de un sujeto.

La última aportación de importancia que se ha hecho al problema de los radicales biológicos y caracterológicos es la de W. H. Sheldon, actual director de un Laboratorio Tipológico en Nueva York y profesor adjunto de Medicina en la Universidad de Columbia. A nuestro juicio Sheldon al fijar en tres los componentes biotipológicos de la personalidad, ha dado un paso de importancia en este problema. Lo reciente de

su obra[1] no le ha permitido todavía sacar todas las consecuencias que ella encierra, ni siquiera entrar en contacto con otras tipologías que puedan fecundarla. Por eso su teoría tiene hoy el horizonte abierto a muchas posibilidades. Nuestro intento en el presente artículo es iluminar algo el problema de los radicales biológicos y caracterológicos con la reciente aportación sheldoniana. Esto nos dará también ocasión de comparar esta nueva tipología con las de mayor importancia actualmente.

I.—Número de los radicales primarios.

1) *Tipo endomorfo, mesomorfo, ectomorfo.*—Cuando Sheldon inició sus trabajos, las clasificaciones de los tipos constitucionales eran predominantemente tripolares, si bien existían algunas bipolares y otras tetrapolares. Un cuadro sinóptico muy completo aducido por el autor[2] agrupa sistemáticamente 29 divisiones tipológicas desde Hipócrates hasta Pende. En ellas los puntos de vista son diversísimos: predisposición a determinadas enfermedades (Hipócrates, Beneke); calidad de los tejidos predominantes (Virenius); color de la piel (Stratz); género de alimentación (Bryant, Goldthwait); macro o microsplagnia (Viola); influencia del ambiente en el organismo (Rostan, Sigaud, Mac Auliffe); sistema endocrino (Pende), etc., etc. Sin embargo, las clasificaciones predominantes en la actualidad son sólo tres: la de Kretschmer (escuela alemana), la de Pende (escuela italiana) y la de Sigaud (escuela francesa).

Kretschmer comenzó admitiendo dos tipos polares: *pícnico* y *asténico;* pero influenciado, al parecer, por otras escuelas, introdujo luego vacilantemente un tercer tipo que denominó *atlético*. Más tarde añadió el grupo inclasificable de los *displásicos*. Pende, atendiendo al criterio humoral, establece el tipo brevilíneo de función predominantemente anabólica, y el *longilíneo* de función catabólica. Con todo, frecuentemente habla del *normolíneo* y del tipo mixto. Sigaud, en fin, divide sus tipos en cuatro grupos: *cerebral, respiratorio, muscular* y *digestivo*.

Sheldon se aparta de todas estas clasificaciones porque suponen tipos polares en los que no cree. Juzga evidente que desde el punto de vista taxonómico los tipos polares pueden ser útiles, pero en realidad son abs-

---

[1] W. H. Sheldon: *The Varieties of Human Physique*, Nueva York, 1940; *The Varieties of Temperament*, Nueva York, 1942; *Varieties of Delinquent Youth*, Nueva York, 1949.

El contenido de las dos primeras obras ha sido ya presentado sumariamente al público español por F. Bernard, *La Psicología Constitucional de W. H. Sheldon*, en "Revista de Psicología General y Aplicada", 3 (1948), 701-704.

[2] V. H. P., p. 22. (Citamos los libros de Sheldon por sus iniciales.)

tracciones que nada dicen de lo existente. Argumentando contra Kretschmer (cuyas huellas parece a veces seguir, pero al que critica otras duramente), dice que afirmar de una población que consta de cuatro tipos es como decir que la superficie de la tierra consiste en un polo Norte y Sur, Este y Oeste[3]. Y en otro lugar dice que el intento de Kretschmer de manejar la morfología humana con tres tipos es comparable al de construir un lenguaje con tres adjetivos[4]. Sheldon cree más bien en radicales biológicos, o *componentes*, como él los llama, que se encuentran en diferentes proporciones en todos los tipos reales. El mérito de Sheldon estuvo en encontrarlos.

En efecto, todos los autores están de acuerdo en que la causa de las diversidades tipológicas de los organismos pueden reducirse, tanto en la parte morfológica como psicológica, a los factores genético y ambiental. Pero estos términos resultan demasiado vagos. Por un lado sabemos que el genotipo encierra el secreto de los diversos hábitos constitucionales; pero siendo hoy por hoy una incógnita no puede recurrirse a lo que no explica nada. Por otro lado, el ambiente es demasiado extrínseco al sujeto para que satisfaga su explicación. Este ha sido, con todo, el punto de partida de la escuela constitucionalista francesa. Según ella, el predominio del medio atmosférico da lugar al tipo respiratorio; el del medio alimenticio, al digestivo; el del medio físico, que influye sobre nuestra sensibilidad y movimientos, al muscular; y el del medio social, al cerebral. Las escuelas alemana e italiana lograron mayor número de adeptos por atender en su explicación a algo más intrínseco al individuo: Kretschmer se fija en la estructura somática y Pende en la humoral. Sin embargo, al considerar Kretschmer al sujeto *in termino*, atiende más bien al efecto que a la causa, y viene todavía a quedar en las manifestaciones periféricas del tipo. Por eso Pende, con su criterio dinámico humoral, supera en cierto sentido al de Kretschmer, en cuanto que intenta señalar la razón íntima de las mismas formas kretschmerianas.

Pende inicia un camino retrospectivo en la ontogénesis en busca de la causa de las diferencias tipológicas, y el acierto de Sheldon consiste en haber seguido y avanzado por esa vía. Al señalar las hojas blastodérmicas como la razón íntima de los biotipos, da un notable paso sobre Pende, y va tan lejos como puede irse en la línea ontogenética. Cierto que todavía es posible en absoluto retroceder más lejos llegando al genotipo,

[3] V. D. Y., p. 51.

[4] V. H. P., p. 25. Los discípulos de Kretschmer han visto la dificultad, y han intentado ya subsanarla sin abandonar el sistema del maestro. Cfr. J. L. DE ORMAECHEA-C. HÖHNE: *Esquema para los diagnósticos de los biotipos de E. Kretschmer*, "Revista de Psicología General y Aplicada", 5 (1950), 731-734.

pero ya hemos dicho que eso es entrar en una zona desconocida y además supuesta por todos. Mientras la genética no despeje algunas incógnitas, la última palabra la habrá dicho Sheldon.

El proceso que siguió Sheldon fué empírico y no carece de interés. Partió de los tipos de Kretschmer, que estudió sobre el natural y más detenidamente sobre fotografías sacadas a 4.000 individuos (estudiantes de varias Universidades de Estados Unidos comprendidos entre dieciséis y veinte años, con una media de dieciocho años y tres meses). Después de diez años de trabajo llegó a la consecuencia de que los tipos Kretschmerianos son insuficientes para catalogar un biotipo real, y que había tres componentes que entraban en la composición de todos los tipos existentes. El mismo Kretschmer ya había advertido al clasificar antropométricamente sus tipos, que las mezclas abundaban más que los tres patrones por él creados. Pero la cuantificación de los tipos no entró en el ámbito de sus trabajos.

El primer trabajo de Sheldon fué buscar los tipos extremos para poder con ello aislar los elementos componentes. Al hallarlos vió antes que nada que la terminología kretschmeriana no podía seguir manteniéndola, pues si "pícnico" significa "compacto", el tipo extremo correspondiente de Sheldon no lo es, sino antes blando y redondeado; sus tejidos son sueltos y flojos; sus huesos pequeños y su cuerpo, por su relativamente poca densidad, puede flotar en el agua. Del mismo modo el segundo tipo extremo de Sheldon no siempre es atlético; son estos sujetos masivos, sólidos, con huesos largos, fuertes articulaciones y músculos pesados. En general son más *compactos* que el primer tipo extremo, y frecuentemente son lentos y torpes en sus movimientos. En fin, "asténico" [5]—que significa débil o sin fuerzas—podía aplicarse igualmente al primer tipo que al tercero. Además no es infrecuente que el tercer tipo extremo sea ágil y que a pesar de sus miembros delgados sea a veces buen atleta y gran caminador.

Investigando las características de sus tres tipos extremos, en los que los componentes se hallan desorbitados, pudo comprobar que suponían el desarollo predominante de los órganos derivados de cada una de las tres hojas blastodérmicas. Por eso los pudo apellidar, con términos más homogéneos que los de Kretschmer, *endomorfo* (por el predominio de los órganos procedentes del entodermo), *mesomorfo* (de los del mesodermo) y *ectomorfo* (de los del ectodermo). La comprobación de esta hipótesis le llevó hasta examinar—en el curso de autopsias verificadas

[5] Primer nombre dado por Kretschmer al *leptosomo*.

en las Universidades de Chicago y Visconsin—el peso de los principales órganos internos en diversos sujetos pertenecientes a los tres tipos. Los individuos del primer tipo estaban dotados de intestinos, hígado y otros órganos digestivos relativamente enormes. Los intestinos eran más largos y pesados que en los otros dos tipos [6]. Ahora bien, todos estos órganos son de formación entodérmica. En los del segundo tipo predominaban los huesos, músculos, tejido conjuntivo, corazón, vasos; es decir, estructuras procedentes del mesodermo [7]. En los del tercer tipo predomina la superficie sobre la masa, los órganos periféricos (sentidos) y sistema nervioso (incluyendo el cerebro) sobre las estructuras internas; o sea las formaciones de origen ectodérmico.

Teniendo ya los radicales biológicos se dió Sheldon a identificar esos componentes elementales en los sujetos reales. Una escala de uno a siete puntos [8] sirve para cuantificar la participación de los tres radicales: 1, significa *carencia* del componente de que se trata; 2, *leve* presencia del mismo; 3, presencia *no acusada;* 4, presencia *acusada;* 5, presencia *muy acusada;* 6, *predominio* casi exclusivo; 7, predominio *exclusivo*. El somatotipo de un sujeto real se designará siempre por tres números, de los que el primero representa la cantidad del radical endomorfo que tiene el sujeto; el segundo, la del radical mesomorfo, y el tercero, la del ectomorfo [9].

El examen de los tipos reales llevó a Sheldon a la construcción de una figura geométrica en que pudiesen ser localizados y ser determinada su frecuencia. Para ello estableció tres puntos ideales en el espacio, representativos de los tres tipos extremos, y fué colocando en dirección a un punto central de conjunción todos los tipos reales según participasen

---

[6] El peso medio de los intestinos de diez individuos del primer tipo fué de 1.473 gramos, y su longitud, de 11,15 m., mientras que el peso medio de los trece sujetos del segundo tipo fué de 1.085 gr., y su longitud, 9,63 m. En el tercer tipo, el peso ascendió a 786 gr., y la longitud, a 871 cms. En todos ellos se atendió a la estatura, peso y edad. (V. H. P., p. 33.)

[7] Aunque el neuroesqueleto, con el corazón y sistema arteriovenoso, vengan inmediatamente del *mesénquima;* pero la hoja más interesada en la formación de éste es el mesodermo. Además, que no suelen los embriólogos considerar al mesénquima como una cuarta hoja, en sentido estricto.

[8] La elección del número es arbitraria. Sheldon reconoce que una escala de mayor puntuación se prestaría a precisar más, pero no es necesaria, y en algún sentido sería menos práctica por su mayor complicación.

[9] En atención a las displasias parciales, y para una mayor exactitud en la somatotipación, divide Sheldon el cuerpo humano en cinco regiones (1.ª Cabeza, cara, cuello; 2.ª Tronco torácico; 3.ª Brazos, hombros, manos; 4.ª Tronco abdominal; 5.ª Piernas, pies). La cantidad total de componente de cada radical biológico se mide sacando la media de las calificaciones parciales de cada una de las cinco regiones, según unas tablas que facilitan el trabajo. Los guarismos del resultado se leen por separado; por ejemplo, 7 - 3 - 2 es el somatotipo siete, tres, dos.

más o menos de los componentes. El resultado fué una figura irregular más bien aplanada distribuída en el espacio según tres ejes. Sheldon, por razones prácticas, proyectó sobre un plano la figura espacial, quedando reducida a un triángulo esférico regular, en el vértice de cuyos ángulos se encuentran los somatotipos extremos: 7-1-1 (extremo endomorfo, que colocó en el ángulo izquierdo), 1-7-1 (extremo mesomorfo, en el ángulo superior) y 7-1-1 (extremo ectomorfo, en el ángulo derecho).

La distribución de los somatotipos en el triángulo no es regular. En primer lugar, de la infinidad de combinaciones teóricas que pueden darse con esos elementos, la experiencia sólo comprobó 76 tipos diferentes; éstos se distribuyen más o menos uniformemente por todo el triángulo, aunque es diversa la frecuencia con que se repite cada uno de ellos. Por ejemplo, la zona opuesta al vértice ectomorfo es la más poblada, lo cual indica que el componente endomorfo se aúna muy bien con el mesomorfo y que ambos no se avienen tanto con el ectomorfo. Dentro de estas dos últimas combinaciones, la unión de mesomorfía con ectomorfía no es tan infrecuente como la de endomorfía con ectomorfía.

Junto a los tres componentes primarios, o como también los llama Sheldon, variables de primer orden, señala otras variables de segundo y tercer orden, que matizan las anteriores. Entre las variables secundarias figuran las displasias, o índice "d" [10], el ginandromorfismo, o componente "g" [11], la contextura, o componente "t" [12] y el hirsutismo. Las variables de tercer orden son de menor monta, como la longitud de las orejas, distancia de los ojos, etc.

Esto baste para dar a conocer las líneas generales de la aportación sheldoniana al problema de los radicales biológicos. Valoremos la teoría desde el punto de vista que estudiamos del número de componentes primarios.

2) *Tres radicales somáticos.*—Muchos pormenores de la obra de Sheldon son sin duda discutibles por distintos conceptos, pero juzgamos un acierto genial su división tripartita de los biotipos basada en el desarrollo predominante de los órganos que proceden de las tres hojas blastodérmicas. Expongamos las razones que nos mueven a esta afirmación.

1. En primer lugar—y es el motivo psicológico más fuerte en pro de la hipótesis sheldoniana—el triple radical somático corresponde con sugestivo paralelismo a la triple dimensión psíquica que registra la Psico-

[10] Entiende Sheldon por displasia la desarmonía existente entre las distintas regiones del cuerpo en un mismo individuo; verbigracia, brazos delgados en un mesomorfo.

[11] Este componente se clasifica, a su vez, conforme a una escala de siete puntos.

[12] Indica la cualidad estética de la estructura física del sujeto. Viene a ser un índice de puridad racial difícil de valorar.

logía: conocimiento, tendencia y sentimiento. Esta coincidencia de extremos lograda por caminos tan dispares parece indicio de acierto en ambos órdenes.

Divisiones tipológicas hay muchas (bipolares, tripolares, tetrapolares), y algunas, por cierto, de gran interés para el conocimiento de los hombres; pero lo que interesa aquí conocer es un criterio de división que sea "especificante" desde el punto de vista tipológico-caracterológico. No preferimos a Sheldon sobre Pende porque la división de éste no sea correcta, pues con el criterio de Pende los biotipos quedan perfectamente clasificados en dos grupos, sino porque en tipología caracterológica el criterio de Sheldon creemos debe ser preferido. Si se tiene en cuenta la unidad del compuesto humano [13], tan estrecha que alma y cuerpo vienen a constituír una sola persona, naturaleza y aun sustancia; la clasificación tipológica que mejor refleje en lo somático las direcciones fundamentales de lo psíquico será la más aceptable. Ni puede establecerse una verdadera tipología con criterio puramente psicológico sin atención a lo somático—al estilo de Spranger—ni tampoco con criterio puramente somático desatendiendo lo psíquico, como las de Pende [14], Sigaud, etc. Se requiere un criterio en cierto sentido mixto, o por mejor decir un criterio de división somática que tenga también presente el mundo anímico sobre él cimentado.

Ahora bien, este requisito lo cumple *de hecho* [15] la tipología sheldoniana. Si examinamos las tres direcciones dinámicas del psiquismo: es decir, el conocimiento (función exteroceptiva o captadora del objeto intencional que marca en el mundo anímico una dirección centrípeta), la tendencia (función conativa que al orientar el sujeto hacia el objeto señala una dirección centrífuga) y el sentimiento (función afectiva por la que el sujeto vuelve sobre sí mismo para reposar gozosamente en la posesión del objeto ya alcanzado por el conocimiento o tendencia, siguien-

---

[13] Tratándose del hombre (prescindiendo, por consiguiente, no sólo del mundo inorgánico, sino aun del orgánico no-humano), la teoría aristotélico-tomista de la materia y la forma es la que explica mejor los hechos en que insiste hoy la medicina psicosomática, y, en general, los del influjo mutuo entre alma y cuerpo. Ni el paralelismo cartesiano ni el monismo satisfacen hoy a los que desde el campo de la medicina se elevan al plano de la filosofía de la ciencia. Esta verdad se admite prácticamente, y aun a veces se explicita. Ver LÓPEZ IBOR: *Los problemas de las enfermedades mentales*. Barcelona, 1949; pp. 215-221.

[14] PENDE tiene en cuenta el aspecto psíquico del hombre en las caras "intelectiva" y "moral" de su pirámide; pero hablamos ahora del criterio mismo con que se construye la cara "morfológica" y "humoral". Las caras de la pirámide pendeana se suponen elaboradas con criterios demasiado heterogéneos para poder reflejar la unidad y armonía de lo humano.

[15] Decimos *de hecho* porque esta motivación no es de Sheldon, quien llegó a este término por vía puramente empírica, sin prevención ninguna psicológica.

do de este modo una dirección circular); veremos que estas direcciones dinámicas del psiquismo están íntimamente relacionadas con los órganos corporales predominantes en cada uno de los tipos sheldonianos, de tal suerte que dichos órganos contribuyen directamente a la producción de las tres funciones del compuesto humano y extrínsecamente aún a la de los actos psíquicos superiores del alma.

En el tipo ectomorfo, por ejemplo, tiene especial desarrollo el sistema cerebroespinal con sus terminaciones sensoriales, que son los órganos del conocimiento periférico (sensación) y central (imagen), y que extrínsecamente y mediatamente contribuyen a la producción del ser intencional de la idea. En el tipo mesomorfo se halla notablemente desarrollado el sistema muscular, que es el órgano de las tendencias sensitivas (elemento conativo de los instintos y pasiones), y del que se sirve la voluntad extrínsecamente para la acción. En el tipo endomorfo, en fin (que es el más dado al placer de la comida y de la amistad), el predominio es del sistema visceral digestivo, que es por la cenestesia [16] órgano de goce sensorial y bienestar (afectividad periférica), que además influye inmediatamente en la vida emotiva (afectividad central) y que extrínseca y mediatamente puede contribuir a los goces superiores del espíritu. Los nombres mismos que da Sheldon a sus temperamentos o psicotipos parecen poner de relieve esta correspondencia. El cerebrotónico (temperamento correspondiente al somatotipo ectomorfo) supone el predominio de la función exteroceptiva; el somatotónico (mesomorfo) el de la conativa, y el viscerotónico (endomorfo) el de la afectiva.

En esta concepción sheldoniana aparece claro cómo la estructura somática es de suyo apta para la estructura psíquica; lo cual no prejuzga la difícil cuestión de la correspondencia estricta entre el somatotipo y el psicotipo, o entre los radicales biológicos y caracterológicos.

Notamos de paso que los tres radicales somáticos confirman de rechazo desde el terreno de la tipología la cuestión psicológica de la triple función anímica (conocimiento, tendencia y sentimiento), que desde Tetens se ha ido abriendo camino en la Psicología. La división clásica de los actos psíquicos en conocimiento y tendencia no encuentra correspondencia en las divisiones de la tipología. El pícnico de Kretschmer, y menos el endomorfo extremo de Sheldon, no son dados a la acción, y por lo mismo no pueden ser representativos del sector conativo del psiquismo. Tampoco salvan el obstáculo los neoescolásticos que, suponiendo por

[16] La buena o mala cenestesia es la base del "estado de ánimo" o del "humor", e influye poderosamente en las desviaciones de éste. (Depresión-Hipomanía.)

un lado que el sentimiento es irreductible al conocimiento y tendencia, le niegan por otro no sólo una facultad aparte, sino aun una entidad independiente, concibiéndolo como una modificación de las funciones intencionales. El tipo esténico del pícnico y del leptosómico (robados a la esfera del atlético en una división bipolar) no serían tampoco representativos del sentimiento, sino de la fuerza y acción en contraposición a los tipos asténicos. Dice, pues, mucho a favor de la opinión de Sheldon el paralelismo existente entre sus componentes biotipológicos y las direcciones fundamentales del psiquismo humano.

2, La segunda razón que apoya la división tipológica de Sheldon es la triple crisis de crecimiento que a modo de explosiones verifican por turno a lo largo de la ontogénesis los órganos dependientes de las tres hojas blastodérmicas, como si fuera una exhibición simbólica de los tres componentes tipológicos.

La teoría de Conrad es interesante a este respecto. Quiere Conrad resolver la dificultad que habían sentido Kretschmer y otros de enlazar la estructura física con las cualidades psíquicas. ¿El desarrollo corporal y anímico obedece a radicales distintos, que unas veces coinciden y otras se separan? ¿O más bien se trata de un único radical que dirige tanto el desarollo somático como el psíquico? Esta segunda es la hipótesis de Conrad. En la ontogénesis observa este autor dos metamorfosis o desplazamientos de formas que se verifican rápidamente a modo de brotes o explosiones y a los que sigue un período de armonización en que se compensan las deformaciones ocurridas en el crecimiento o ensanchamiento. La primera se da hacia los seis-siete años, y la segunda a los doce-catorce años. El término de la primera da al organismo un aspecto picnomorfo; el de la segunda, leptomorfo. Entre ellos sitúa Conrad un término medio de líneas perfectas que denomina metromorfo y que nada tiene que ver con el tipo atlético de Kretschmer. El hábito pícnico sería en este caso una estabilización de las formas alcanzadas en la primera metamorfosis, es decir, el efecto de un proceso *conservador;* el hábito leptosómico, en cambio, sería efecto de un proceso *progresivo* dentro de la misma dislocación morfológica conseguida en la segunda metamorfosis. Pero lo que Conrad nota, sobre todo, para su teoría, es que el proceso psíquico es paralelo al somático. Al comparar las cualidades psíquicas que resultan de la primera metamorfosis (es decir, pensamiento objetivo, extratensión y sintonización con el ambiente circundante, integración de funciones, reflexión defectuosa, seguridad de sí mismo, armonía psicomotora, etc.) con las de la segunda metamorfosis (es decir, reflexión acentuada y pensamiento abstracto, idealismo, egocentrismo, desintegración

de funciones y menor sintonía con el ambiente, desarmonía motora, inseguridad de sí, etc.) observa Conrad que coinciden estas cualidades de un modo general con las del pícnico y leptosomo de Kretschmer. De ahí deduce que la coincidencia entre soma y psyche no es casual ni debida a dos procesos paralelos regidos por radicales somáticos y psíquicos distintos, sino que todo el proceso de individualización obedece a un único factor genético o "radical" (el factor "S", del término *Strukturbestimmer*) que determinaría la estructura somática y psíquica, y que desembocaría después de las dos metamorfosis en los dos tipos constitucionales.

El punto de vista de Conrad es sumamente sugerente, pero su interpretación no convence. En primer lugar no vemos por qué insiste sólo en las dos primeras metamorfosis, cuando en realidad son tres las que se dan [17]. El mismo Conrad anota la tercera en su esquema gráfico, en el que hacia los treinta años consigna un tercer desplazamiento de formas que no es ya seguido de ningún período de armonización [18]. Ahora bien, este dato que parece descuidado ilumina notablemente la concepción de Sheldon. Si examinamos las características de ésta como tercera explosión morfológica veremos que si la primera era una crisis de anchura, y la segunda de altura, la tercera lo es de profundidad. Es un llenarse de carnes, un aumentar la densidad somática—no precisamente lo que se dice "engordar" [19]—, en que desaparecen los entrantes de la cintura que dan al tronco del joven el aspecto de guitarra, y en que se robustece la musculatura, sobre todo en las extremidades. Siendo estas modificaciones morfológicas características del mesomorfo (atlético), no parece pue-

---

[17] No podemos resolver directamente la duda por no tener a mano la obra de CONRAD, K.: *Der Konstitutionstypus als genetisches Problem.* Berlín, 1941. Sus ideas las conocemos sólo a través de exposiciones fragmentarias. Hay que notar que mucho antes que Conrad habían sido ya señalados dos desplazamientos de las proporciones somáticas en el desarrollo del niño; pero Conrad añade en su esquema un tercero alrededor de los treinta años. Por ejemplo, E. MEUMANN: *Vorlesungen zur einführung in die Experimentelle Pädagogik und ihre Psychologischen Grundlagen,* Leipzig, 1911, t. 1.º, p. 88, fija estos desplazamientos a los cinco-siete años, el primero, y a los once-quince, el segundo, siguiendo en esto a C. H. STRATZ y otros.

[18] En realidad, no se requiere, pues supone al tipo ya formado. Como las dos primeras crisis de crecimiento rompen el equilibrio morfológico, haciendo avanzar al organismo en una sola dirección, resulta un crecimiento deforme, que ha de ser compensado en el estadio subsiguiente; pero suponiendo la tercera metamórfosis las otras dos, es ya en sí misma una armonización respecto de ellas.

[19] Sólo el inexperto confunde la delgadez de la juventud con el tercer componente ectomórfico, y viceversa, el rellenamiento de carne con el primero endomórfico. Sheldon cita el caso de los somatotipos 4-4-2 y 4-4-3 (y a veces el 4-5-1), que, a pesar de lo elevado de su componente endomórfico, aparecen en su juventud delgados, hasta que al acercarse los treinta años surge de repente el radical latente hasta entonces, ganando el sujeto quince y aún más kilos en un solo año.. Por eso llama Sheldon a estos casos *Pychnic practical joke.*

da dudarse de la relación entre la triple crisis de crecimiento y los radicales sheldonianos.

Más aún: de igual modo que notamos la omisión del tercer componente somático, podemos señalar ahora otra falta semejante en la zona psíquica. La descripción que hace Conrad de los rasgos psicológicos del picnomorfo y leptomorfo en la edad infantil recuerda los dos extremos yungianos, extrovertidos e introvertidos. Pero cabe añadir un tercer término distinto, que corresponde precisamente a la característica del tercer componente omitido. La extroversión del pícnico (o "extratensión" en términos más exactos de Rorschach) es de "afecto" o sentimiento, y se manifiesta en el trato y sintonización con el ambiente. Pero existe otra extroversión de "acción", que de suyo no dice resonanecia afectiva y aun generalmente la excluye. Este rasgo psicológico de la *dinamicidad* corresponde precisamente al extremo mesomorfo de Sheldon y atlético de Kretschmer, y no se aviene bien con el extremo endomorfo.

La interpretación del hecho de las tres grandes metamorfosis parece no puede ser la que se ha dado, y en cambio tiene un pleno sentido en la hipótesis de Sheldon. Es evidente, en primer lugar, que estas crisis de crecimiento somático no pueden tener como finalidad primaria la formación de los tipos, pues no sólo está ya constituido el tipo atlético a los treinta años, pero ni el leptosomo espera a la segunda metamorfosis de la pubertad para hacer su aparición a los doce años [20]. Ni siquiera puede decirse que en esa época adquiera el tipo su máximo esplendor, pues si bien el hábitus atlético que se ha manifestado ya en la pubertad se acusa notablemente pasados los veinticinco años, no puede decirse lo mismo del pícnico, que evidentemente, no a los siete años, sino en la edad madura, adquiere su forma más perfecta. Por otro lado la relación de esta crisis con el biotipo y aun psicotipo es tan obvia, que no puede desestimarse. Hay, pues, que buscar una interpretación más adecuada a estos hechos.

Pende interpreta estas metamorfosis como casos particulares de un fenómeno más general [21]. El crecimiento se verifica gracias a una serie numerosa de crisis hormónicas que van haciendo avanzar al organismo en talla y masa. A través de los nueve períodos en que divide Pende el proceso de crecimiento, el grupo hormonal anabólico y el catabólico van tomando alternativamente la iniciativa, con lo que el organismo ga-

[20] Macroscópicamente los tipos se encuentran diferenciados hacia los siete años, de suerte que, según algunos autores (GODÍN), la línea general del cuerpo es ya a esa edad la misma que tendrá el adulto.

[21] De la tercera, que llama "fase de rellenamiento", nota expresamente que son muchos autores los que le descuidan. PENDE: *Biotipología humana*, Milán, 1939; p. 307.

na en anchura y altura lenta y discontinuamente por pequeños saltos. Los tipos resultarían del predominio de una glándula o de una constelación de ellas.

Parece claro que las tres metamorfosis de que nos habla Conrad —que vienen a coincidir con la 4.ª, 7.ª y 9.ª fase de crecimiento de Pende [22]—tienen, desde luego, el sentido general que les da el endocrinólogo italiano, pero no necesariamente este solo. Concretándonos a su relación con los biotipos, no puede negarse que tengan como una de las causas inmediatas la hormonal; pero siendo también las secreciones endocrinas la explicación de todas las demás crisis menores de crecimiento, no nos dan razón con claridad por qué estas tres metamorfosis mayores reflejan en sus formas las de los biotipos fundamentales. Si en cambio atendemos a que todos los tipos siguen el mismo curso, pasando por las tres metamorfosis sin perder su estructura tipológica, creemos que la hipótesis de Sheldon es la que mejor las explica. Según ella, las tres crisis mayores de crecimiento podrían interpretarse como tres floraciones exuberantes de los órganos derivados de las correspondientes hojas blastodérmicas. La primera en tiempo sería la del entodermo (ya se entiende que no hablamos de la hoja embrional en sí misma, sino del radical entodérmico), que hacia los siete años haría una como exhibición reflejando las líneas del tipo pícnico. A ella seguiría un proceso de rellenamiento para preparar la pubertad. La segunda sería la del estodermo, que a los doce años rompería los moldes alcanzados, ganando altura y recordando así las formas del leptosomo. La tercera sería la del mesodermo, que hacia los treinta años completaría la obra imitando los rasgos del tipo atlético.

En tipología cabe remedar la tan traída e infundada frase del evolucionismo de que "la ontogénesis es la recapitulación de la filogénesis", afirmando que "la ontogénesis es una recapitulación de la tipogénesis". El biotipo que está potencialmente determinado en los genes, que comienza a actuarse en el período embrional por el desarrollo preferente de las formaciones que dependen de una u otra hoja y que va manifestándose macroscópicamente a lo largo de los primeros años de vida (dignoscible más o menos certeramente, según la pericia del observador), pasa a través de esas tres crisis de desarrollo entodérmico, ectodérmico y mesodérmico, sin perder su hábitus constitucional, pero aprovechando esa oportunidad para desarrollar cada uno de los componentes que lo integran. Los tipos más puros o extremos atraviesan las crisis de creci-

[22] PENDE: *Biot. humana*. Parte I, cap. III.

miento sin apenas acusar los rasgos específicos de los otros componentes, que poseen en grado ínfimo. Los tipos mixtos, que son la inmensa mayoría, aun alcanzada la supremacía absoluta de un componente, van sintiendo las huellas de los otros al atravesar la hora crítica de cada componente. De este modo las metamorfosis de la ontogénesis recapitularían o recordarían la tipogénesis, no la constituirían; y esta como explosión de formas vendría a tener—entre otros sentidos—el de ser a modo de manifestación simbólica del predominio de un tipo. Los órganos procedentes de cada hoja blastodérmica harían un despliegue de fuerzas a tiempos fijos, dando además oportunidad a cada biotipo para el desarrollo preferente de determinado componente.

La hipótesis que hacemos tiene una base de observación macroscópica, suficiente al tratarse del segundo componente que aparece en la superficie, pero requería una comprobación experimental en cuanto al primero y tercero—experiencia larga y difícil de realizar—, en que se comprobase que en las dos primeras metamorfosis (la pequeña pubertad de Pende, y la gran pubertad) hay un desarrollo especial de los órganos internos procedentes del entodermo y ectodermo. En todo caso creemos que el hecho innegable de las tres crisis de crecimiento relacionadas indirectamente con los biotipos, se explica mejor en la hipótesis sheldoniana. Opinamos que una tipología bipolar no puede dar explicación plena al conjunto de los fenómenos somatopsíquicos que se verifican en todo individuo en las grandes metamorfosis de los siete, doce y treinta años, respectivamente; en cambio, encontramos la teoría de Sheldon sumamente sugerente a este respecto. Sin desvelar el misterio de la tipogénesis lo ilumina algo más que otros.

3, La consideración de las cuatro causas filosóficas aboga también en favor de la preferencia que damos al sistema tipológico de Sheldon. Al elegir Rostan-Sigaud el *ambiente* como norma taxonómica considerándolo como la razón de los tipos, en cuanto que el organismo tiende a adaptarse al medio, conformando a él su estructura, enfocan la tipología desde el ángulo de visión de la causa "final". Kretschmer, al tener en cuenta el aspecto *morfológico* mismo del biotipo, construye una tipología según la causa "formal". La causa "ejemplar" la tienen en cuenta todos los sistemas al señalar los tipos ideales que intenta copiar en cada caso la naturaleza como modelos. Y no sólo nos referimos al hablar de ejemplar a los tipos de perfección equilibrada que algunos mencionan (normolíneos, metromorfos, etc.), sino sobre todo a los *tipos puros, extremos* o *polares,* que—nunca realizados—sirven de canon para los reales. La causa "eficiente", en fin, es atendida por Pende, Sheldon y otros.

Pende se fija en la *secreción glandular*, con lo que se detiene en la causa más inmediata, mientras que Sheldon, al dar como razón del tipo el predominio de los órganos de las distintas hojas blastodérmicas, llega a la causa remota. El día en que la Genética nos descubra sus secretos podremos aspirar a una tipología basada en la causa eficiente relativamente última en el orden de la experiencia. Ahora bien, si es cierto que todas las tipologías aportan algo al conocimiento del hombre y que el conocimiento integral de un ser es aportado por el estudio conjunto de todas sus causas, parece no menos obvio que el sentido primario de la ciencia tipológica es investigar la causa eficiente de los tipos, y dentro de ésta la relativamente última, sin salirse del marco experimental. Estas condiciones las cumple por ahora la hipótesis sheldoniana.

3) *Tres radicales temperamentales o caracterológicos*[23].—Todo el interés que suscita el tema de los radicales biológicos está ligado al de la correlación entre el somatotipo y el psicotipo, entre el hábito constitucional y el temperamento. Si no hubiese correspondencia entre soma y psyche la caracterología se independizaría totalmente de la biotipología. El instinto psicológico del pueblo ha intuído esta correlación plasmándola en diversas apreciaciones vulgares sobre el carácter de algunas personas. El tipo gordinflón se supone ser bondadoso y alegre; el flaco y alto es reservado y austero; el de corta estatura es agresivo, etc., etc. El arte también ha contribuido a vulgarizar algunos de estos tipos aprisionándolos en rasgos más concretos, como cuando pinta la malvada bruja de nariz afilada o el cauteloso avaro de cuerpo enjuto y ojos saltones sentado sobre montones de dinero. La prolongada persistencia de tales apreciaciones a través de los siglos es ya índice de que cierta correlación existe, pero como también la superstición infundada se perpetúa a veces entre el pueblo, es labor de la ciencia contrastar los hechos.

Hasta ahora más bien se suponían ser dos los radicales temperamentales correspondientes a los biológicos, aunque no es tema éste que se haya planteado expresamente. Fué la Psiquiatría la que—como en otras varias ocasiones—ha dado alguna luz al poner al descubierto, en la psicología descoyuntada de sus enfermos, las aristas fundamentales del hombre, medio ocultas en los sujetos normales. Las dos grandes psicosis endógenas que parecen opuestas (psicosis maníaco depresiva y esquizofrenia) hicieron suponer la existencia de dos como radicales de la per-

[23] "Temperamento" y "carácter" no son lo mismo; pero no interesa para nuestro tema insistir en sus diferencias. El temperamento se refiere a lo psicofisiológico: en el carácter entran también elementos de la zona psíquica superior. Ahora los consideramos prácticamente equivalentes.

sonalidad aun normal: la *inestabilidad* (o fluctuación, o alternancia) característica de los tipos ciclotímicos y cicloides, y la *perseverancia* (o catatonia, propia de los esquizotímicos y esquizoides. A este mismo término parece abocar el eje bipolar de Jung: introvertido-extrovertido; o el de Ach: tipo perseverante o flluctuante; o el de Heymans: función primaria y secundaria (con sus cuatro tipos en cada una de ellas), etc., etc.

Sheldon, sin embargo, llegó a una división tripolar de los componentes temperamentales por camino empírico muy diverso. El problema general de la correspondencia entre soma y psyche fué el que le condujo a este término. Sante Naccarati, discípulo de Viola, había estudiado en 1920 en la Universidad de Chicago la posible correlación entre la estructura somática y la inteligencia, con resultado harto dudoso: y con igual éxito prosiguió Sheldon en la misma Universidad ese género de trabajos. En 1930 publicaba Paterson los resultados de sus investigaciones sobre el tema totalmente negativos. Ni la altura, ni el peso, dentición, desarrollo esquelético medido por rayos X, ni siquiera el tamaño y forma de la cabeza guardaban relación apreciable con la inteligencia

Y era obvio para quien supiese que la inteligencia es una potencia del alma. Sin embargo, si los instintos y pasiones son del compuesto humano, podía sospecharse a priori que la correlación entre el temperamento y la estructura morfológica debía ser elevada. Sheldon inició el estudio del temperamento simultáneamente con el de la estructura somática. En cierto sentido ambos fueron independientes, hasta que comprobó su coincidencia. Si en el estudio de lo somático partió de Kretschmer, en el del temperamento inició camino nuevo. Al coincidir ambos trabajos en la existencia de tres radicales o componentes (tanto en el orden orgánico como en el temperamental), Sheldon se apresuró a estudiar su posible correlación. ¿Es que puede darse una Psicología Constitucional? ¿Podemos decir, al ver dos sujetos semejantes en el cuerpo que reaccionarán de modo parecido?

La labor de Sheldon en el estudio del temperamento fué larga. Comenzó haciendo una lista de 650 rasgos temperamentales (la mayor parte relacionados con la introversión y extroversión), que más tarde redujo a 50. Al estudiar la correlación entre estas cualidades, vió que se podían formar dos grupos: el de las positiva y negativamente relacionadas; y advirtió al mismo tiempo que entre las primeras había tres núcleos irreductibles, es decir, tres grupos de rasgos que guardaban correlación positiva entre sí y negativa con los demás. El hallazgo de tres factores temperamentales por vía independiente a la que le condujo a los tres radicales biológicos era sumamente sugerente. Para librarse, en

el estudio del temperamento, de una posible inducción del campo de lo somático, hizo la hipótesis de ser cuatro los componentes radicales, suponiendo ser la sexualidad el cuarto, estadísticamente independiente de los otros factores [24]. Sin embargo, la experiencia volvió a dar sólo tres rasgos que guardasen firmemente correlación positiva entre sí y negativa con los demás. A estos llamó primeramente "Factores" I, II y III; luego, "Componentes", y más tarde, con nombres específicos: *Viscerotonía, Somatotonía* y *Cerebrotonía*, respectivamente [25]. Para la investigación práctica del temperamento hizo tres listas de veinte rasgos cada una, relativos a los tres radicales [26]: lista que fué reducida más tarde a sólo diez por razones prácticas [27]. He aquí esquemáticamente los tres temperamentos extremos, o más bien los tres componentes en su extrema dominancia:

Viscerotonía.—Viene a ser—en frase gráfica de Sheldon—como un deseo manifiesto de abrazar al ambiente haciéndolo sustancia propia. En el nivel más rastrero es el deseo de ingerir y asimilar alimentos, que se transformen en su propia carne. Son hombres los viscerotónicos pegados a la tierra y sin prisas, groseros, glotones, posesivos. En los niveles altos de cultura, irradian cordialidad, estabilidad, y (si el componente cerebrotónico es bajo) amabilidad indiscriminada. Saben lo que quieren y sus deseos son tangibles. Son realistas, prácticos y volcados al exterior.

Somatotonía.—Representa el elemento "mocional" de la vida. Es el deseo de acción vigorosa y de subyugar al perimundo a su voluntad. Los somatotónicos son conquistadores, su mayor placer es superar obstáculos, y su infierno la inacción. Se caracterizan por la resistencia física junto con la moderación en el sueño y alimento.

---

[24] Sheldon responde expresamente a una posible objeción de apriorismo que pudiera alguien achacarle: como si el haber salido tres componentes en la escala temperamental se debiera a haberlos él puesto antes. En primer lugar—dice Sheldon—, los tres componentes no fueron un punto de partida, sino el término de una labor empírica, y esto no sólo en el orden morfológico, sino en el temperamental. Lejos de haber construido la escala temperamental para adaptarla a la morfológica, el trabajo sobre los componentes somáticos no fué acabado hasta haber estado bien sobre la pista el de los temperamentales. Además, tan no es verdad que se esperase la correlación desde un principio, que puede Sheldon apelar a trabajos suyos previos en que las conclusiones a este respecto fueron francamente pesimistas.

[25] Los términos "Afectivo", "Conativo" y "Cognoscitivo", que primero se le ofrecieron, no parecían propios por aplicarse a elementos anímicos; y los de "Digestivo", "Muscular" y "Cerebral", tampoco, por ser fisiológicos. El temperamento, que yace en medio de esas dos zonas, exigía una terminología distinta. El sufijo *tonía* indica el predominio de las funciones correspondientes.

[26] V. T., p. 26 s.

[27] V. T., p. 419.

Cerebrotonía.—Representa el elemento de la inhibición y freno. Su característica es la hiperatencionalidad. Incapaz de relajación periférica, el cerebrotónico es crónicamente consciente de su tensión interna, aunque no necesariamente turbado por ella. Por eso necesita más sueño y es sensible a la fatiga; se resiste a la anestesia y siente mucho el dolor. Es idealista y volcado a su interior.

Reduciendo todos estos rasgos a sólo tres que los abarquen sustancialmente y vengan a sintetizar el contenido de los radicales temperamentales, podemos decir que la viscerotonía se encierra en una *extroversión estática* por la que el sujeto está orientado al exterior para gozar (sentimiento) de las "cosas" que le rodean, y del trato de las "personas". La somatotonía se traduce en una *extroversión dinámica* por la que el sujeto se vuelca al exterior para dominar (acción, tendencia) por un lado las "cosas" haciendo o realizando algo, y por otro las "personas" imponiéndoles su voluntad. Y, en fin, la cerebrotonía se caracteriza por la *introversión,* con la que el sujeto se repliega sobre sí mismo, abrumado ante la exuberancia de datos percibidos del perimundo para interpretarlos y elaborarlos (conocimiento). Como se ve, el polo yunguiano de la extroversión se desdobla en dos extremos irreductibles: la extroversión dinámica o de acción, y la estática o de apropiación gozosa.

Para lo que tratamos interesa, sobre todo, poner de relieve la correlación entre los tres radicales biológicos y temperamentales. El estudio lo hizo Sheldon sobre 200 casos[28], número que si bien no es excesivo, representa un buen índice. Los resultados pueden verse en el siguiente cuadro sinóptico[29]:

	Viscerotonía	Mesomorfía	Somatotonía	Ectomorfía	Cerebrotonía
Endomorfía	+.79	—.29	—.29	—.41	—.32
Viscerotonía		—.23	—.34	—.40	—.37
Mesomorfía			+.82	—.63	—.58
Somatotonía				—.53	—.62
Ectomorfía					+.83

La correlación que media entre los componentes primarios del somatotipo y temperamento (+.8) es muy superior a lo que podía esperarse

[28] V. T., p. 370 s.
[29] V. T., p. 400

y establece fundadamente las bases de una tipología caracterológica. Si los radicales biológicos son tres y los temperamentales son otros tantos íntimamente ligados a aquéllos, la tipología caracterológica descansa sobre base sólida. El reducido número de 200 casos en que se basa el estudio hace que no puedan aventurarse conclusiones demasiado generales todavía, pero sí confirma las previsiones y estimula a ulteriores trabajos.

Apartándonos algo del tema central podemos notar que además de la correlación positiva indicada aparece en el cuadro cómo los endomorfos pueden ser cerebrotónicos algo más frecuentemente que los ectomorfos viscerotónicos. Los mesomorfos, a su vez, tienden a la viscerotonía algo más que los endomorfos a la somatotonía. Y, en fin, los ectomorfos se avienen algo mejor con la somatotonía que los mesomorfos con la cerebrotonía. En general, hay menos incompatibilidad en ambos niveles (somático y temperamental) entre el 1.º y 2.º componente, que entre el 1.º y 3.º; y mucho menos en éstos que entre el 2.º y 3.º

No carece tampoco de interés el comparar el grado de adaptación entre somatotipo y temperamento con el de normalidad del sujeto. Sheldon establece una escala de normalidad con cuatro grupos [30], en cuyos encasillados pueden distribuirse los 200 tipos de experiencia. No es preciso transcribir el cuadro sinóptico general. Basta notar algunos pormenores: *a*) De todos los casos estudiados por Sheldon solamente se halló *perfectamente correspondencia* en 14. Siete de ellos pertenecen al Grupo de los normales sin esfuerzo [2a;] dos al de los normales con esfuerzo [2b]; tres al de los de rendimiento superior [1], y dos al de los mal integrados [3d]. Cabe notar que la perfecta correspondencia se da en sujetos en que el componente endomórfico no sobrepasa los 2 ó 3 grados (sólo hay un caso con 4), y en ningún caso la endomorfía es dominante respecto de los otros componentes [31]. *b*) *Radical disconveniencia* entre somatotipo y temperamento se halló en 11 casos. Sin embargo, en ninguno alcanza la disconveniencia dos grados en el primer componente, y en los demás no llega a tres. Entre ellos no se dan nor-

[30] 1.º *Grupo superior.* Hombres de grandes realizaciones y personalidad bien integrada, que fundadamente prometen. 2.º *Grupo normal.* Hombres de personalidad completamente integrada y de realizaciones ordinarias. Hay dos subgrupos: 2a "Normales sin esfuerzo", y 2b "Normales por el esfuerzo" de ajustarse a su medio. 3.º *Grupo de inadaptados o pobremente integrados.* Comprende cuatro subgrupos: 3a Superdotados; 3b Somatorosis supercompensativa (Mesomorfos de baja estatura, inadaptados y agresivos); 3c Discrasias asociadas a inversión temperamental de algún componente; 3d Mal integrados. 4.º *Grupo de los constitucionalmente inferiores.* (V. T.., páginas 287-289.)

[31] Sólo se exceptúa el 3—2—5.

males sin esfuerzo [2a]; hay cinco normales con esfuerzo [2b]; dos de rendimiento superior [1]; dos sobrecargados [3a]; uno somatorósico [3b], y uno de constitución inferior [4]. *c*) Hay 21 casos en que *el índice temperamental cae fuera de los somatotipos conocidos,* aunque no se apartan de ellos más de un grado en los distintos componentes. Podrían llamarse temperamentos "fuera de línea". Nueve de ellos caen en el triángulo, en la dirección de los sobrecargados, hacia un punto imaginario 7-7-7, y cuatro más, en la dirección de los infradotados, hacia el hipotético 1-1-1. Sólo cinco de los 21 caen fuera de los inadaptados [Grupos 3 y 4]; y—excepto un caso—no se da en ellos viscerotonía dominante. *d*) En fin, hay 19 casos en que en el índice temperamental *se invierte la predominancia de radicales* que se da en el somatotipo. Ocho de ellos son maladaptados [3c]. En 13 casos la endomorfia alcanza la cifra 4 ó 5.

Consecuencias claras de todo esto no es fácil deducirlas, pero el problema que flota es digno de atención. ¿Influye en la desadaptación de la conducta la disconveniencia entre somatotipo y temperamento? ¿En concreto, la inversión de los componentes temperamentales es causa o efecto de la desadaptación, o mero término relacional? Sheldon no se decide, y en realidad no hay datos suficientes todavía.

Queda un problema relacionado con la cuestión que tratamos. La considerable correspondencia que se advierte, en la mayoría de los casos, entre somatotipo y temperamento (aunque contrapesada con algunas discrepancias en otros) vuelve a suscitar de nuevo—esta vez en el terreno experimental—una difícil y vieja cuestión caracterológica sobre el origen de las diferencias individuales. ¿Provienen éstas también del alma o sólo del cuerpo?

Los hechos de la correlación positiva, que son los más (+.8), parecen sugerir, o bien que el radical biológico es el mismo que el temperamental, o que ambos dependen de un tercero común que regularía el proceso de formación del tipo y del carácter (hipótesis de Conrad). Con todo el porcentaje de discrepancias nada despreciable abona más bien la dualidad y relativa independencia de ambos radicales. ¿Se deberán, pues, en último término las diferencias individuales al alma o al cuerpo o a ambos por igual?

Fundado en razones *a priori,* y en parte en la experiencia vulgar, Santo Tomás—al que siguió Suárez y muchos tomistas—explicó las diferencias individuales suponiendo que las almas mismas son *sustancialmente* diferentes (no con diferencia específica, sino individual), si bien la razón de esto hay que buscarla en la complexión humoral del orga-

nismo al que se ordenan [32]. Cada cuerpo posee—según esta concepción—un alma a su medida, hasta el punto de que el alma no puede en modo alguno albergarse sino en un cuerpo adaptado expresamente a ella [33]. Dios crearía las almas sustancialmente distintas en vista de sus respectivos cuerpos.

Sin embargo, hay un hecho interesante, señalado por Sheldon, que no parece avenirse con esta doctrina. A un mismo somatotipo pueden corresponderle diversos psicotipos: dos, tres, cinco, ocho y hasta doce [34]; y paralelamente a un mismo psicotipo le pueden corresponder diversos somatotipos [35]. En este caso parece no pueda decirse que las diferencias del alma sean debidas a las del cuerpo. Mas bien parece sugerirse un principio de individuación por la entidad física total del hombre (no por el cuerpo, sino: o por el cuerpo y el alma juntamente, o por el alma sola—tratándose de temperamento o carácter—, o por el cuerpo solo —tratándose del somatotipo—). Ordinariamente en la mayoría de los casos las diferencias psicológicas provendrían finalísticamente de lo orgánico, pero cabrían desadaptaciones pretendidas, o sea diferencias anímicas con el mismo soma, o somáticas con la misma psyche.

No obstante, esta objeción es sólo aparente y basada en una mirada superficial de los casos aducidos. Sheldon no aduce, en realidad, ni siquiera dos somatotipos con igual psicotipo, pues junto a los resultados globales (que es lo único idéntico en ellos) anota cuidadosamente los resultados parciales (y éstos son diversos) de somatotipar cada una de las cinco regiones del cuerpo en las que se dan distintas displasias. Además, como los casos estudiados por Sheldon son de sujetos desarrollados en su estructura, cabría también suponer—aun en la hipótesis de que correspondiese un mismo somatotipo a diversos psicotipos—una adaptación *inicial* entre soma y psyche, que luego resultarían algo divergentes por el ambiente (sea psicológico o climático). Este problema no está definitivamente resuelto y de hecho se dan desaveniencias entre somatotipo y psicotipo que ignoramos si son iniciales.

---

[32] Ver expuesta la cuestión en BARBADO: *Estudios de Psicología Experimental*. Madrid, 1946; V. I., pp. 246 y s.

[33] "Anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore; sed potius figura corporis est ex anima. Unde ubi non est figura conveniens huic animae non potest esse haec anima." *De Spiritualibus creaturis*, q.u., a.4, ad 9.

[34] Por ejemplo, al somatotipo 3-4-4 le corresponden los doce temperamentos siguientes: 2-4-4, 2-4-5, 2-5-3, 2-5-4, 3-3-5, 3-4-4, 3-4-5, 3-5-3, 3-5-4, 4-3-4, 4-4-3, 4-4-4. A los somatotipos 3-4-3 y 4-4-3 les corresponden ocho psicotipos. Al somatotipo 2-5-3 le corresponden siete, etc. Ver V. T.: *Apéndice* 1.º. pp. 441 y s.

[35] Por ejemplo, el temperamento 4-4-4 puede darse en estos tres somatotipos: 4-3-3, 4-4-3, 4-4-4,

En cuanto al problema general de si existe *un solo radical superior* ue dirija los componentes somático y temperamental, parece que hay ue afirmarlo supuesto el elevado porcentaje de correlación positiva xistente. Las disonancias a que aludimos habría que explicarlas al mar- en de la ley general (*per accidens*). Dios, pues, como ley ordinaria rearía las almas sustancialmente diferentes según los somatotipos a ue se ordenan. Un radical superior (¿la *virtus formativa* de la Escue- a?) dirigiría paralelamente el proceso de desarrollo de soma y psyche; ero el choque con el ambiente podría ser causa de divergencia entre a trayectoria de ambos grupos de componentes primarios, y aun tal vez i la experiencia posterior lo confirma) de que a un mismo somatotipo correspondan varios psicotipos.

4) *Tres radicales psiquiátricos.*—La mente sintética de Sheldon ha ado un paso más, y en el tercer tomo de su obra ha querido investigar a posible existencia de radicales en el campo de la psicopatología. El erreno es más movedizo que hasta ahora, por la disparidad de opinio- es entre los psiquiatras, pero es interesante desde nuestro punto de ista consignar la hipótesis.

¿Cabe en Psiquiatría sustituir las entidades nosológicas por compo- entes psiquiátricos? Por un proceso análogo al seguido en la investi- ación del temperamento llega a la conclusión de que existen tres ra- icales psiquiátricos. En realidad, sigue en esto a otros psiquiatras mo- ernos, que después de que Bleuler concibió la esquizofrenia como un rupo de reacciones psicóticas, ven una tricotomía en la primitiva divi- ón kraepeliana. Sheldon llama a estos radicales: "reacción *hacia*", que orresponde a la psicosis maníaco-depresiva (de carácter afectivo); "reac- ón *contra*" a la de la esquizofrenia paraonide (de carácter proyectivo), "reacción *fuera de*" a la de la esquizofrenia hebefrénica (de carácter egresivo).

Su correlación con los radicales morfológicos fué positiva, aunque o la esperada a primera vista [36]; con todo, Sheldon explica satisfacto- amente la anomalía de los resultados. Su parentesco con los radicales mperamentales es obvia. El radical psiquiátrico I es el efecto de la erebropenia (o ausencia del componente temperamental III); el radical siquiátrico II está en la zona de visceropenia (o ausencia del compo- ente temperamental I); y el radical psiquiátrico III corresponde a la ona de la somatopenia (o ausencia del componente temperamental II). u localización en el triángulo es algo distinta de la de los tres com-

[36] V. D. Y., p. 69.

ponentes morfológicos y temperamentales, y se obtiene girando el triá-gulo unos 60 grados sobre su centro en la dirección del reloj.

El término de este estudio es el establecimiento de un *continuu* entre lo psicológico y lo psiquiátrico, mucho más completo de lo qu hasta ahora algunos defendían. Sheldon pone de manifiesto cómo genio y el anormal desadaptado son como dos términos de un mism proceso de desarrollo de cualidades, que pueden desembocar en uno otro según el rumbo que toma la personalidad. Las clasificaciones ps quiátricas son, en la mente de Sheldon, una pequeña parte del probl ma general de las clasificaciones psicológicas. Pero toda esta inter sante zona del problema cae fuera de nuestro propósito. Baste el hab insinuado el paralelismo existente entre el nivel morfológico, psicológi y psiquiátrico.

II. Reducción de las principales clasificaciones biotipológicas caracterológicas a la base tridimensional de Sheldon.

Como todas las tipologías ofrecen aspectos parciales de interés orden al conocimiento del hombre, es útil intentar una comparación e tre ellas reduciéndolas, en lo que cabe, a un patrón común. Es cla que no puede lograrse una exacta superposición de las tipologías exi tentes por razón de la diversidad de puntos de vista con que están h chas, pero sí puede aspirarse a un acercamiento y mutua compleci de las mismas sobre una base común. En orden a esta reducción se preferible tomar como base la tipología que ofrezca mayor número posibilidades de clasificación para enmarcar a las demás. Ahora bie este creemos ser el caso de la de Sheldon. En el triángulo sheldonia —tanto el morfológico como el temperamental—tiene cabida toda cor binación de radicales, y, por consiguiente, todos los biotipos y psicotip descritos por las diversas escuelas encuentran allí su sitio.

1) Reducción de los somatotipos.—Intentemos la comparación los principales sistemas biotipológicos:

Escuela alemana.—Es Sheldon mismo quien después de haber est diado directamente una pequeña parte del material de Kretschmer en clínica de Marburgo (1935) nos da la equivalencia. A primera vista p dría creerse que el pícnico es el endomorfo; el atlético, el mesomorfo, el leptosomo, el ectomorfo. Sin embargo, la coincidencia no es exact y ya sabemos que los pícnicos kretschmerianos (etimológicamente "cor

pactos") acusan un componente mesomórfico que los distingue radicalmente de los "flojos" endomorfos. Además, Kretschmer describe a veces sus pícnicos con tobillos y muñecas mas bien delgados, dato que Sheldon ha comprobado darse sólo en endomorfos en los que es alta a ectomorfía y la mesomorfía localmente baja. Teniendo a la vista la clasificación que dió Sheldon a 11 pacientes de Kretschmer [37], puede apreciarse que los tipos kretschmerianos no deben localizarse en puntos angulares del triángulo sheldoniano, sino en una amplia zona periférica del mismo. Los pícnicos corresponden a los endomorfos puros, a los endomorfos mesomórficos y muchos de los mesomorfos endomórficos. Es decir, una franja del triángulo que corre desde el 7-3-2 hasta el 4-7-1, los atléticos se extienden por la zona de los mesomorfos puros y mesomorfos ectomórficos. Los leptosomos ocupan la región de los extremos ectomorfos y gran parte de los ectomorfos mesomórficos. Los displásicos, en fin, que Kretschmer llamó eunucoides asténicos, son los ectomorfos endomórficos de Sheldon, y los que denomina pícnicos eunucoides corresponden a los endomorfos ectomórficos. La zona de los displásicos corre desde el 7-1-2 hasta el 2-1-7 pasando por el 4-2-4. Como los tipos de Kretschmer son más bien polares, deben localizarse en la periferia del triángulo sheldoniano, no en la zona central de las interferencias.

Escuela francesa.—En el cuadro comparativo general de los sistemas tipológicos Sheldon hace corresponder los tipos de Sigaud con los suyos de este modo: El digestivo con el endomorfo; el muscular con el mesomorfo; el cerebral con el ectomorfo y el respiratorio con una mezcla de mesomorfo y ectomorfo. Pende por otra parte identifica el tipo respiratorio francés con su brevilíneo esténico, que en terminos de Sheldon será—como veremos—un mesomorfo endomórfico. Tratemos de precisar conceptos.

En primer lugar hay que decir que los tipos de la escuela francesa no son, según Sigaud y Mac Auliffe, polares o extremos, sino armónicos, normales, estéticamente bellos, caracterizados por el predominio moderado de un determinado aparato, no por un desarrollo exagerado e inarmónico [38]. Por consiguiente, hay que localizarlos en el centro del triángulo

[37] V. D. Y., p. 51-55.

[38] Hablando del tipo cerebral, se lamenta Mac Auliffe del hecho de haberse exorbitado las cualidades de sus tipos quitándoles las proporciones armónicas: "Fué un error de los primeros descriptores del (tipo) cerebral pintándole con un cuerpo de proporciones endebles y coronado de una gruesa cabeza, de cara reducida y frente enorme. C. L. Sigaud y yo mismo somos algo responsables de ello. Hemos visto y descrito esos tipos desarmónicos que hieren la atención del observador desde el primer momento." *Les tempéraments*, Paris, 1926. (Citado por PENDE: *Biot. hum.*)

de Sheldon. El mismo hecho de clasificar Sheldon al respiratorio com mesomorfo ectomórfico y Pende como brevilíneo esténico, es decir, el equ valente del mesomorfo endomórfico, confirma la idea de que en él inte fieren todos estos componentes, y que no debe ser localizado en la per feria del triángulo.

En cuanto a este tipo respiratorio—que es el único dudoso entre to dos—es difícil querer precisarlo con toda exactitud en el triángulo she doniano, pero con bastante aproximación puede hacerse por el métod exclusivo, supuesto que los otros tres tipos tienen equivalentes suficien temente claros. Prescindiendo de la zona Sur del círculo central, desti nada a las displasias; reservada la zona Este al cerebral (claramente lep tosómico y ectomorfo), y la zona Nordeste al muscular (atlético y mesc morfo ectomorfo), queda la zona Oeste del pícnico kretschmeriano par el tipo digestivo y respiratorio. Ahora bien, como el digestivo de múscu los delgados hipotónicos e hipotróficos, es un tipo asténico, le correspon de la zona propiamente Oeste, quedando por exclusión al respiratorio l zona Noroeste, es decir, la comprendida en el triángulo central 4-4-3 4-4-4, 3-4-3. Este viene a ser el sector de la zona central que corres ponde al brevilíneo esténico de Pende, o al pícnico macizo de Kretschme No hay por qué puntualizar más. Con todo, si dentro de esa zona qui siéramos comparar las descripciones de Sigaud y Sheldon podríamos to davía eliminar al 4-4-4 por ocurrir pocas veces, mientras que el respi ratorio es muy frecuente entre los tipos masculinos. Quedarían el 4-4- y 3-4-3, que son muy parecidos tanto en la morfología y temperament como en la frecuencia con que se dan. Solo se diferencian apreciable mente en que el mayor componente endomórfico del 4-4-3 sobre el 3-4- le da un aspecto algo menos masculino que éste. No es preciso apura más la identificación del tipo respiratorio en el triángulo sheldoniano [38]

Escuela italiana.—La localización previa de los tipos de Krestchme y Sigaud en el triángulo de Sheldon facilita la de los tipos humorales d Pende. Sheldon no establece personalmente la correspondencia entre s tipología y la italiana, entre otras razones porque juzga el influjo de la secreciones endocrinas en el tipo como algo accidental, o en frase suy como la instrumentación en una pieza de música, que puede variar l que se quiera, pero siempre dejando recognoscible la melodía. Prescindien do de esta opinión personal de Sheldon consignemos la correspondenci aproximada entre ambas tipologías. En general ya se adivina.

Trazando dos coordenadas perpendiculares sobre el centro del trián

[38] Ver la descripción de ambos somatotipos en V. H. P., pp. 181 y 183.

gulo sheldoniano y suponiendo que la ordenada positiva marca la hiperfunción de las glándulas suprarrenales y la negativa la del timo, y que la abscisa positiva representa la hiperfunción del tiroides y la negativa su hipofunción, tendremos dividido el triángulo en cuatro zonas distintas que darán lugar a otros tantos tipos. Los dos de la derecha del triángulo (predominio del tiroides) serán longilíneos, y los dos de la izquierda (hipotiroideos) brevilíneos. De estos, los dos superiores (predominio de la secreción suprarrenálica, y por consiguiente ricos de fuerza física y psíquica) habrán de ser tipos esténicos y los dos inferiores (predominio del timo—en hipótesis de Pende—y de consiguiente faltos de vigor) tipos asténicos.

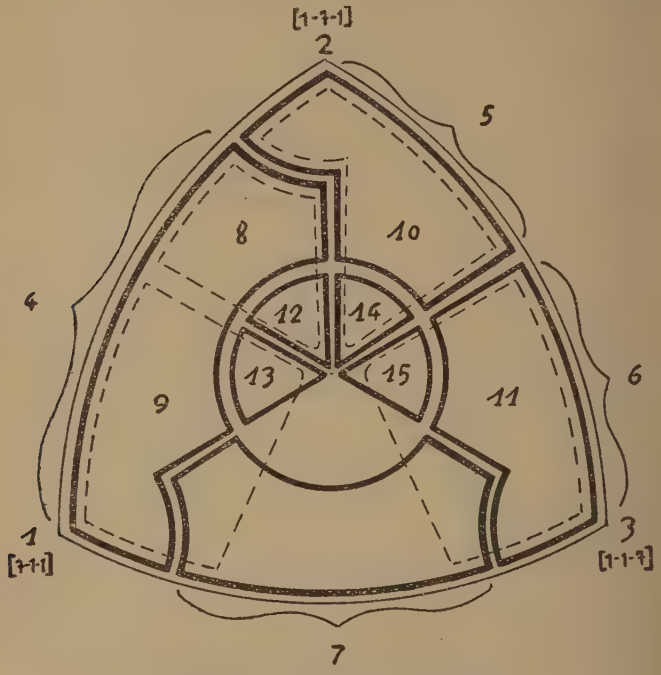
Esto en general. Al precisar más se encuentran algunas dificultades. Comparemos los tipos de Kretschmer con los de Pende. La amplitud del pícnico kretschmeriano que, como hemos visto, abarca desde el 7-3-2 al 1-7-1, se presta a la confusión. Pende protesta expresamente de la imprecisión de la clasificación kretschmeriana y, desde luego afirma que el pícnico de Kretschmer no se identifica con su brevilíneo y menos con el esténico. Sin embargo, si se tiene en cuenta la amplitud encontrada por Sheldon en diversos pícnicos catalogados como tales por el mismo Kretschmer, podemos distinguir dos clases de pícnicos: el esténico o mesomórfico, que podría identificarse con el brevilíneo esténico de Pende, y el asténico o endomórfico, que correspondería al brevilíneo asténico [40]. Un estudio más detenido sobre estos puntos particulares requeriría comprobaciones detalladas que ahora no podemos dar. El atlético de Kretschmer corresponde, según Pende, a su brevilíneo esténico y al muscular de Mac Auliffe (tipo extremo). El leptosomo, en fin, afirma Pende que no puede identificarse ni con su longilíneo esténico ni con el respiratorio de Sigaud. Su tipo longilíneo asténico tampoco coincide enteramente con él, pues además del leptosomo abarca algunos displásicos (asténicos eunucoides, hipertímicos). Insiste por otro lado Pende en que el leptosomo de Kretschmer no sólo no puede identificarse con el respiratorio de Sigaud, pero sí con el cerebral. Pero esta última afirmación no la vemos suficientemente fundamentada en Pende, antes bien, la descripción de los rasgos fundamentales del cerebral y leptosómico parecen coincidir sustancialmente.

Así como hemos dicho que los tipos de Sigaud son centrales en el triángulo sheldoniano, y los kretschmerianos mas bien periféricos, los de Pende

---

[40] El brevilíneo esténico puede compararse con el respiratorio de Sigaud (se entiende, con un respiratorio extremo o polar); en cambio, el asténico comprende, además el digestivo (polar), otros tipos displásicos (pícnicos eunucoides, hipertímicos).

se extienden por ambas zonas. La siguiente figura muestra la coincidencia aproximada de las cuatro principales tipologías de la actualidad a base de la de Sheldon.



Significado de los números de la figura

SHELDON	KRETSCHMER	PENDE	SIGAUD
1. Endomorfo [7-1-1]	4. Pícnico	8. Brevilíneo esténico	12. Respiratorio
2. Mesomorfo [1-7-1]	5. Atlético	9. Brevilíneo asténico	13. Digestivo
3. Ectomorfo [1-1-7]	6. Leptosomo	10. Longilíneo esténico	14. Muscular
	7. Displásico	11. Longilíneo asténico	15. Cerebral

2) *Reducción de los psicotipos.*

La reducción de las tipologías caracterológicas (las construídas con un módulo puramente psicológico) al triángulo temperamental de Sheldon, resulta mucho más difícil por cuanto las descripciones psicológicas suelen ser más imprecisas y de contornos difuminados. No hemos de ne-

gar que actualmente existe alguna tendencia a divisiones bipolares de los tipos psicológicos. Se debe esto en parte a la influencia del campo psiquiátrico que desde Kraepelin divide las psicosis endógenas en dos grupos opuestos, y en parte también a puntos de vista demasiado parciales, como cuando Jaensch nos habla del tipo integrado y desintegrado (inicialmente tipo B y T) atendiendo exclusivamente a las imágenes eidéticas, o como cuando W. James divide los tipos en "finos" " bastos" (*Tender-minded* y *Tough-minded*). Mas aún, tampoco hay que olvidar la influencia de la Escuela en las divisiones bipolares de tipo psicológico por no distinguir el sentimiento de la tendencia. Pero desde que Kant [41] divulgó la división tripartita de las funciones, son muchos los que distinguen entre tipos "emotivos", "intelectivos" y "activos". Tales son, por ejemplo, A. Bain, W. L. Courtney, A. Fouillée y otros [42].

Sin entrar de lleno en el campo inmenso que ahora tocamos, examinaremos sumariamente algunas sólo de las divisiones caracterológicas elaboradas con criterio puramente psicológico intentando un acercamiento a la de Sheldon.

Dilthey, aunque desde un punto de vista muy ajeno al de Sheldon, previó prácticamente sus tres radicales caracterológicos al hablar de los tipos "naturalistas", "idealista de la libertad" e "idealista objetivo". El sujeto del "naturalismo" es el viscerotónico. Las descripciones de Dilthey son difusas e imprecisas, pero indudablemente a éste alude al describir "esa consideración de la vida (tan vieja como la humanidad misma) con arreglo a la cual define su cielo por la satisfacción de los impulsos animales y por la subordinación al mundo exterior en el que encuentra su alimento" [43]. Es el hombre sensualista pegado a la naturaleza. El tipo del "idealismo de la libertad" refleja el psiquismo del somatotónico. Su concepción del mundo "es indestructible como conciencia metafísica del hombre heroico: reaparece en todo carácter activo de gran envergadura". Es un tipo volitivo a lo Fichte [44]. En fin, el tipo del "idealismo objetivo" es

---

[41] Kant no creó ninguna tipología, pero sus observaciones a la tipología galénica no dejan de ser hoy día pintorescas. Agrupa los cuatro temperamentos clásicos, como si fuesen el efecto del "juego de los sentimientos y deseos, con las causas físicas motoras, entre las cuales la principal es la sangre". De las tres funciones psíquicas, elimina el conocimiento como criterio de división, de donde resultan dos temperamentos del *sentimiento: a*) sanguíneo (de buena sangre); *b*) melancólico (de mala sangre); y dos temperamentos de *actividad: c*) colérico (de sangre caliente); *d*) flemático (de sangre fría). KANT: *Antropología Prammatica*, Turín, 1921; pp. 208-214.

[42] BARBADO: *Estudios de Psicología Experimental*, Madrid, 1948; t. 2, p. 723.

[43] W. DILTHEY: *Teoría de las concepciones del mundo*, Méjico, 1945; p. 152.

[44] DILTHEY, o. c., p. 163

el cerebrotónico de "actitud contemplativa, intuitiva, estética o artística". Es el hombre cerebral [45].

Spranger, discípulo de Dilthey, describe en su libro *Lebensformen* sus seis famosos tipos o formas de orientación espiritual: el hombre económico, teórico, estético, político, social y religioso. Estos tipos que se refieren a la edad madura del hombre, se manifiestan ya en la pubertad. Su número no es fijo en la misma mente de Spranger y asciende a ocho cuando escribe sobre la psicología de la edad juvenil. Lo que interesa aquí notar es que, aunque Spranger los agrupe en general discotómicamente como tipos contemplativos y activos [46], en realidad encuadran mejor en la división tripolar de Sheldon, que además del cerebrotónico contemplativo y del somatotónico activo cuenta aparte el viscerotónico nada activo ni contemplativo, por cierto.

Cada tipo de Sheldon corresponde a varios de Spranger. El cerebrotónico queda descrito en el tercer tipo "problemático" (o teórico), el segundo "entusiasta estético", el octavo "religioso" y parcialmente en el séptimo "entusiasta moral". El somatotónico se encuentra reflejado en el quinto tipo "afanoso de hazañas" que no quiere sino "hacer y dominar", en el primero "vital" (o de sentimientos corporales), y en parte del séptimo o "entusiasta moral", que según Spranger pudiera llamarse "tipo Fichte" por su componente volitivo. Y en fin, el viscerotónico encuentra su descripción en el cuarto tipo "económico" (o utilitario) y en el sexto "amoroso" (o social).

Los ocho tipos psicológicos de Heymans (nervioso, sentimental, colérico, apasionado, sanguíneo, flemático, amorfo y apático) no coinciden enteramente con los galénicos—a pesar de la igualdad parcial de nombres—ni con los de Sheldon. Sin embargo, los tres componentes de cuya combinación se forma la clasificación de Heymans (es decir: emotividad, Actividad, Función primaria o secundaria), recuerdan sustancialmente los radicales temperamentales sheldonianos. Bien es verdad que en la función primaria y secundaria entra por segunda vez el factor afectivo; pero es sólo indirectamente, ya que se trata de los actos *perceptivos* en cuanto con mayor o menor profundidad se graban en la conciencia. La capacidad intelectual no es lo que más interesa en el carácter sino la naturaleza de la percepción [47].

---

[45] DILTHEY, o. c., p. 167.

[46] E. SPRANGER: *Psicología de la edad juvenil,* Buenos Aires, 1946; p. 317.

[47] La inteligencia, junto con la emotividad, actividad y la resonancia de las representaciones, las considera R. MAISTRIAUX como las propiedades constitutivas del carácter, *L'Etude des caractères,* Bruselas, 1948; p. 13.

De la dicotomía de Jung ya hemos dicho que no es una división adecuada, y que junto a la extroversión de afecto hay otra de acción, irreductible a aquella. En ninguno de los ocho tipos funcionales de Jung (fruto de conjugar los dos tipos generales de disposición—introvertido, extrovertido—con las cuatro funciones que Jung cree fundamentales —pensar, sentir, percibir, intuir—) aparece el dinamismo operativo como función prevalente [48]. Ahora bien, la experiencia acusa en los atléticos o mesomorfos la tendencia a la acción sin el interés afectivo del pícnico. Por su aspecto psicomotor se alejan los atléticos del psiquismo de los esquizotímicos que son inactivos en su introversión: y por su apatía ante el color se separan igualmente de los ciclotímicos, situándose equidistantemente entre ellos. Kretschmer mismo hace notar cómo su temperamento viscoso en la prueba del Rorschach es indiferente a los colores, dando con los esquizotímicos respuestas de movimiento [49]. Cierto que Kretschmer anduvo siempre oscilante en la distinción del atlético y leptosómico, pero desde el punto de vista básico del dinamismo son imposibles de hermanar. El cerebrotónico elabora las ideas, el somatotónico las realiza y el viscerotónico las goza aprovechándose de ellas. La diferencia que media entre el primero y el segundo viene a ser la misma que existe entre el intelectual y el inteligente. El intelectual vive en contacto con las ideas, y el inteligente con la realidad por la acción. No es que el cerebrotónico sea necesariamente intelectual no inteligente y el somatotónico inteligente no intelectual, pero hay cierta correlación positiva entre esos términos [50].

No hay por qué prolongar la lista de tipologías psicológicas para nuestro intento. Baste añadir que Freud al ponerse al habla personalmente con Sheldon, creyó ver en los tres componentes de éste el equivalente de los tres tipos que con su siempre límpida y verecunda terminología denomina erótico oral, uretral y anal. El primero sería el viscerotónico, el segundo el somatotónico y el tercero el cerebrotónico.

Conclusión. Lo dicho es suficiente para poder apreciar en su justo valor la aportación de Sheldon al problema de los radicales biotipológi-

---

[48] C. G. Jung: *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, 1943, cap. X.

[49] Kretschmer: *Constitución y carácter*, Barcelona, 1947; p. 232. Es un pequeño defecto del Rorschach el no registrar la "extratensión de acción", como acusa la "de afecto"; pero puede ser suplido con un sencillo cuestionario, y confirmado con la inspección visual del componente mesomórfico.

[50] Es frecuente el tipo de hombre de negocios (acción), inteligente, que no es intelectual por temperamento, y el de algunos sujetos dedicados a las profesiones liberales que son intelectuales y no muy inteligentes. El factor "G", de Spearman, mide ambas cosas, pero con preferencia la segunda, y por eso el Rorschach atiende, para determinar el factor "G", a elementos de percepción, movimiento, etc., que no son siempre requeridos esencialmente en un intelectual. El ideal es, sin duda, el intelectual inteligente.

cos y caracterológicos. 1) Tiene en primer lugar este autor el mérito de haber orientado la tipología hacia la concepción de "componentes" o "radicales", intentando desviarla de los infecundos encasillados de los tipos polares. 2) De haber con ello logrado fijar en tres los tipos básicos ideales (según el predominio de uno de los radicales), zanjando en lo posible la cuestión del número de los biotipos fundamentales. 3) De haber podido ofrecer un método para catalogar con exactitud, hasta ahora no igualada, los variadísimos somatotipos que presenta la realidad. 4) De poder servir de punto de referencia para coordinar los elementos de interés de todas las demás tipologías en orden a un conocimiento de la persona humana más profundo y completo.

No se ocultan las dificultades [51] pero creemos que no afectan a las afirmaciones fundamentales de la teoría. Por poner un solo ejemplo no es nada práctico un sistema de somatotipar que implica una infinidad de medidas antropométricas, o sobre el natural, o sobre tres fotos del cuerpo desnudo (de frente, perfil y de espaldas), y mucho menos práctico resulta un cuestionario de 60 preguntas en orden a deducir el psicotipo, que —aun reducidas a 30—resultan una verdadera carga. No es de extrañar que en el temperamento tan practicista del norteamericano no haya suscitado todavía grandes entusiasmos (según referencias que tenemos) esta reciente teoría. Sin embargo, creemos que tanto el interés teórico de la hipótesis sheldoniana como su importancia práctica para cuantizar los componentes que entran en un biotipo real (prescindiendo del modo como esto se haga), han de abrirle paso para el futuro.

ALEJANDRO ROLDAN, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

[51] Desde el punto de vista religioso, habría mucho que decir, pero no es éste el lugar. Si Sheldon no se proclama ateo es porque cree que el ateísmo no resuelve nada ("El ateísmo es la aceptación de una disputa innecesaria", V. D. Y., p. 888); pero no faltan aquí y allá frases irreverentes acerca de Dios, Jesucristo y la religión cristiana. Y por cierto en un libro científico en que estas alusiones sobraban.

DEL OPTIMISMO IDEALISTA AL PESIMISMO EXISTENCIALISTA

La concepción kantiana de la persona y el remedio de la angustia humana

ntroducción,

Hoy, al meditar y disertar sobre la angustia humana, más aún que de ctualidad, puede decirse que está de moda. Circunstancias que expli- quen y den razón del hecho, no faltan. Exponerlas nos distraería de nues- ro intento capital: examinar el concepto kantiano de la persona. Ver, n cambio, la relación entre la angustia y el doble aspecto de nuestro ema, es de evidencia inmediata.

A la persona efectivamente nos conduce la naturaleza misma de esa ngustia típica, denominada existencial porque sus raíces nacen con la nisma existencia del hombre, y sus amargos frutos los gusta éste a la uerza cuando, ya plenamente consciente, se encuentra en el seno mismo e su persona con luchas que le desgarran, imposiciones difíciles que le oartan, anhelos constantemente reiterados y no satisfechos jamás.

De la esencia misma de la persona, por tanto, tal como el hombre la ncuentra en sí, brota su típica angustia humana.

Natural es que de examinar este complejo asunto, tan humano y tan rofundo, se preocupe el filósofo. ¿Cómo acometer la tarea? Una circuns- ancia histórica nos invita a hacerlo de un modo bien determinado.

Las diversas concepciones "nuevas", generalmente más prácticas que speculativas, con que autores más señalados de nuestra época han tra- ado de remediar o atenuar el aludido mal, con razón pudieran ser consi- leradas aquí. No es preciso, sin embargo trabajo tan difuso para extraer u contenido substancial. Es, en efecto, un hecho que la tónica de des- ncanto y desilusión, mayor o menor, que en todas esas concepciones do- ina, está recogida y trágicamente acentuada en la sombría actitud del xistencialismo. Y la conclusión de éste, en su doble aspecto, el ateo y el amado cristiano o católico, es bien sabida: ambos niegan que el reme- io pueda hallarse recurriendo de nuevo a las fuentes de la genuina losofía perenne, la que arranca del examen de la esencia de las cosas.

¿Dónde, pues, buscarlo? La tendencia atea se ve forzada a responder que en ninguna parte: todo lo que podrá encontrarse son narcóticos, drogas *sui generis* con que embotar la sensibilidad. La otra orientación, más mesurada, presume hacer unos convenios afectivo-irracionales con las verdades reveladas, convenios a los que ni éstas, en su entereza de verdades intelectivas, pueden plegarse, ni los profundamente conocedores de la naturaleza de la angustia "humana" pueden atribuir eficacia curativa.

Tal es, pues, el desconsolador espectáculo que la nueva terapéutica filosófica presenta hoy: el pesimismo y la esterilidad existencialistas.

La misma historia, en cambio, a la que estamos mirando para recibir de ella dirección orientadora, nos recuerda que hace cosa de medio siglo imperaba en el mundo de la cultura, del saber y de la filosofía, el más desbordante optimismo. Este era, efectivamente, el distintivo de la vida cultural del siglo XIX y, en particular, de los sistemas idealistas en que tan prolífico fué. Nada más natural, por consiguiente, que volver al manantial de donde tan risueñas corrientes brotaron y ver si sus aguas podrán fertilizar y hacer germinar césped y flores en este seco páramo, salpicado tan sólo de abrojos, por el que peregrina hoy la moderna mente filosófica.

Vamos a procurar hacerlo.

Manantial de todos los idealismos del pasado siglo fué, aun sin ser ella estrictamente idealista, la filosofía de Kant. En ésta el problema de la consecución de la felicidad es de los capitales: una de las metas, acaso la más elevada, la última, a la que se dirige todo el esfuerzo desplegado en la *Crítica de la Razón Práctica,* obra que, a su vez, descansa como en su base más sólida, en el íntimo y egregio atributo de la persona de ser una realidad ética, un ser moral.

Así, pues, *la concepción metafísica de la persona según Kant, y el remedio que de ella se derive para la angustia humana,* nos ofrece un tema tan propio del estudio filosófico de la persona, como de interés actual. De él vamos a ocuparnos.

¿Cómo concibe Kant a la persona humana y qué piensa de la manera de hacerla feliz?

I.—*Concepción kantiana de la persona.*

Kant señala dos constitutivos fundamentales a la persona, uno cognoscitivo y otro volitivo, al mismo tiempo que exalta con las mayores ponderaciones sus excelencias: "El que el hombre pueda tener en sí la

ación de sí mismo, del Yo—escribe en la página primera de su *Antropología*—, la eleva infinitamente por encima de todas los demás seres ue viven sobre la tierra. En virtud de eso es él una persona" [1]. Por otra arte, el espectáculo de la ley moral en mí—afirma en la *Conclusión* de a *Crítica de la Razón Práctica*—eleva infinitamente mi valor por encima e la magnificencia del firmamento estrellado, máxima de las del unierso visible, como el de una *inteligencia*, por razón de mi personalidad, n la cual la ley moral me manifiesta una vida independiente de la anialidad y aun de todo el mundo sensible" [2].

Así, lo que pudiéramos llamar la naturaleza fundamental de la perona. Esta, a su vez, en su típica actuación, al ajustarse a la ley moral manada únicamente del propio yo, alcanzará en lo posible—según el ismo Kant—aquella soberana elevación y depuradísimo goce "análogo que brota de la propiedad consciente de bastarse absolutamente a sí ismo, atributo exclusivo del ser supremo" [3]. ¡Noble fecundidad la de austeridad ética kantiana para dignificar y encumbrar al hombre! Tan comparable resultado obtenido con el puro esfuerzo del hombre solo, como lógica consecuencia de la concepción de la persona humana, bien arece como para sentirse optimista e inclinarse a admitir los principios ue lo originen. ¿Por qué habrá apostatado de ellos el hombre actual ondenándose tan miserablemente a la desesperación nihilista? Será, por onsiguiente, tarea humana levantar un momento de entre el polvo y los combros la armazón fundamental de esa teoría especulativa y examinar la aplicabilidad de sus derivaciones prácticas al alivio de la persona u su angustia actual.

Comienza el hombre a existir—enseña Kant al exponer la naturaleza el contenido cognoscitivo de la personalidad—, y aun en aquellos priieros estados en que "no puede todavía decir yo, tiene ya esta idea en pensamiento" [4]. "Cuando el niño—continúa explicando—, pocos días espués de nacer, va siguiendo con la vista el objeto brillante que se presenta, comienza a pasar de las meras percepciones al conocimiento los objetos sensibles, a la experiencia. Antes de transcurridos tres meses—añade—el niño ni ríe ni llora: es que las primeras ideas que pudie-

---

Nos referiremos siempre a *Immanuel Kants Werke*. Edit. Cassirer. Berlín, 1922-23. Indicaremos primero las cifras correspondientes al pasaje que se cita, según las divisiones y subdivisiones puestas por Kant, a veces muy numerosas. (Parte, libro, capítulo, párrafo...) Las dos últimas cifras, en números romanos y arábigos, respectivamente, indicarán el tomo y la página en la edición citada. O *c.*, I § I; VIII, 11.

O. c., II; V, 174-175.

I, 2, 2, § 5; V, 129.

Ibíd.

ran suscitar esos fenómenos, las de ofensa e injusticia "son exclusivamente del dominio de la razón", que, hasta pasado ese período de noventa días, no comienza a actuar. Su actividad, en cambio, comienza a revelarse de algún modo cuando el niño empieza a hablar de sí. Mas al principio éste no usa para ello la primera persona, sino la tercera: Carlos—dice el niño—quiere comer, andar, etc. Llega al fin un momento en que las cosas se transforman radicalmente: "Cuando el niño comienza a decir yo, una luz nueva parece en cierto modo iluminarle."

Con estas razones y detalles nos expone Kant su concepción de la persona en la última de sus obras, publicada por él en 1798.

Aparece aquí de relieve el aspecto cognoscitivo de la persona. Se constituye ésta al conocerse el hombre de algún modo a sí mismo por medio de la conciencia intelectual y distinguirse de todo lo que no es él. La cuestión de si antes de llegar ese momento es ya persona o aún no, la previene y da por resuelta, aunque no taxativamente, al afirmar con cierta vaguedad que "aun antes de que el hombre pueda decir "yo", ya tiene la idea de ese yo en el pensamiento. Otras circunstancias de la vida del infante, aducidas para comprobación o ilustración de la teoría, como la de la ausencia del lloro durante los tres primeros meses, hubieran requerido una investigación empírica más crítica.

Otro carácter de ese yo en su aspecto cognoscitivo lo indica Kant al rebatir en la *Crítica de la Razón Pura* el actualismo empirista. Es aquél su distinción del conjunto de los fenómenos conscientes, a cuya simple serie no puede reducirse. La razón es clara: esos fenómenos pasajeros aparecen todos ellos ligados, unidos al "yo pienso", yo tengo conciencia de este fenómeno, de aquél, del de más allá; a cada uno lo conozco con mi entendimiento como de mi yo [5]. Me hallo, pues, a mí mismo siendo uno y el mismo antes y ahora; el mismo que, como nuevas experiencias me revelarán, seguiré siendo después.

Verdad es que esta nueva y acertada observación, por otra parte del más elemental sentido común, queda totalmente desvirtuada con la afirmación subsiguiente de que ese "yo permanente", aunque tan claramente percibido, no supera la categoría de fenómeno; como fenómenos habrán de ser aquel "yo", tan "infinitamente elevado", que describe en la Antropología, ya que todos sus rasgos allí indicados llegan al entendimiento especulativo por el conducto de la experiencia, ligada a un tiempo determinado, razón decisiva en el sistema kantiano para que su producto cognoscitivo no pueda pasar de los límites de lo aparente, de un

[5] *Crítica de la razón pura*, II, II, 2, 1; III, 278-280.

fenómeno. Cuanto más que, aunque su aparición en el entendimiento hubiese sucedido de otra manera, "a priori", por ejemplo, no bastaría tampoco en modo alguno para darse a conocer como algo real y cierto en sí mismo, sino como algo meramente pensado, concebido, posible [6], pero que no pasa del orden puramente "formal", que de ninguna manera llega al conocimiento de la cosa en sí.

Tal conclusión sobre la realidad de la persona humana, según la revela el concepto kantiano de su componente intelectual, no es, ciertamente, muy halagüeña ni esperanzadora. Sin poner el pie fuera de la región inconsciente de los fenómenos, ¿cómo podrá comenzar el hombre su marcha a la conquista de la felicidad real, que es la que anhela? Kant lo ha advertido. Por eso al elemento cognoscitivo, como constitutivo parcial de la personalidad, apenas si le da valor alguno, en comparación con el que atribuye al práctico y moral, que es el que confiere a la persona, además de dignidad incomparable, consistencia nouménica.

En efecto, según Kant, además del poder cognoscitivo del entendimiento y la razón pura, se da en la persona, y es su timbre más noble, el poder valorativo de la razón práctica, reguladora del obrar volitivo. Este nuevo atributo es inseparable del orden genuinamente real, y por ello permanece siempre indisolublemente adherido a los noúmenos, al propio yo operativo real y a las demás realidades con él noumenalmente ligadas.

Expongamos su pensamiento sobre este atributo del yo y el proceso con que, partiendo de la deficiencia humana en él albergada, conduce a ese mismo yo a la obtención de su plenitud y suprema felicidad. Es, en síntesis, el siguiente:

Como el hombre se encuentra ante sí con los hechos del mundo natural y de la actividad física humana, obras de la ciencia, el arte, la industria, se halla igualmente rodeado por otra serie de hechos, mejor diríamos, por un segundo aspecto de cada uno de los hechos humanos aludidos. De tales hechos, actos humanos, además de estimar si son útiles o inútiles, conformes con tal o cual ley científica o canon estético, decimos y juzgamos todos que pueden ser buenos o malos, que tal acto en concreto ha sido bueno, laudable, tal otro malo, reprobable. Este nuevo aspecto de la actividad humana es lo que denominamos moralidad. ¿De dónde proviene? De que el hombre, más concretamente, su voluntad—sigue exponiendo Kant—puede sujetarse a una ley, cuyo cumpli-

[6] *Crítica de la razón práctica* (que abreviaremos con las iniciales del título original: *KpV*), I, 1, 1; V, 60-61.

miento determina la bondad del acto, y por cuya violación el acto resultará malo. Tal ley es evidente que difiere de las científicas, reguladas por el determinismo (al que Kant llama "ley de causalidad"), ya que los hechos y actividades sujetos al determinismo, aunque es verdad que se ajustan perfectamente a las leyes que los rigen, están a todas luces fuera de los ámbitos del bien y del mal moral, no son objeto de moralidad. Esto sólo podrá serlo aquel hecho del que su autor sea con verdad responsable; y esto tan sólo es posible si lo realiza en circunstancias en las que pudiera haberlo omitido. Obra, por tanto, en ese caso no determinado por la fuerza indeclinable de los antecedentes y concomitantes, sino en virtud de su propia determinación, autónomamente, y por eso libremente, con auténtica libertad respecto de los factores externos, los del mundo exterior, y de los internos a la persona misma, como sus inclinaciones, sus hábitos, su carácter. Procediendo con esa independencia y autodeterminación, el hombre, más exactamente, la voluntad obrará moralmente, bien si hace lo que debe hacer; mal, si al contrario.

Pero a este doble requisito, reconocido siempre por toda la humanidad como necesario para la bondad del acto, la libre autodeterminación y la conformidad con el deber, con la ley, Kant le señala otras dos prerrogativas indispensables: la autodeterminación y la exclusión de todo motivo del respeto a la ley. En efecto, la autonomía no es según él, simple condición de la moralidad del acto, sino verdadero y único constitutivo de su bondad. La ley, por consiguiente, a la que esencialmente pertenece regular la bondad o maldad moral, habrá de ser absolutamente autónoma: no la habrá de recibir el hombre de otro que de sí mismo: su razón práctica (a la que Kant identifica repetidas veces con la voluntad misma) será el único legislador. Mas esa autonomía absoluta quedaría menoscabada en algo si, aun sujetándose la voluntad perfectamente a lo preceptuado por la ley, tuviese por móvil de la acción algo que no fuese el puro respeto y sumisión a la ley sola. Este, pues, habrá de ser el motivo y fin único perseguido en cualquier acción digna de juzgarse como moralmente buena. La sucesión de obras así durante la estancia del hombre en la tierra constituirá, según Kant, la vida santa, la santidad perfecta.

Perspectiva si admirable, más terrible aún. ¿Cómo arriesgarse a afrontarla?

"¡Deber!—apostrofa patéticamente Kant con acento que parece señalar la disposición de ánimo digna de este trance—. ¡Deber!, palabra sublime y grande, tú que no encierras en ti nada de agradable, nada que indique insinuación, sino que reclama la sumisión; que no amenazas con

nada que despierte en el ánimo una aversión natural y amedrentadora para impresionar a la voluntad, sino que pones simplemente una ley que encuentra por sí misma acceso al ánimo y que logra por sí misma, a pesar de nosotros, la veneración (ya que no siempre la obediencia) ante la que callan todos los apetitos, aunque maquinen contra ella en secreto; ¿qué origen es digno de ti y dónde se encuentra la raíz de tu noble estirpe, que rechaza noblemente todo parentesco con los apetitos, raíz de la que fuerza es hacer derivar, como de su origen, la condición indispensable del único valor que los hombres pueden darse a sí mismos?" [7].

Esta implícita evocación a la sublimidad de la bondad moral y del heroísmo necesario para lograrla por el puro esfuerzo del hombre, parece que es cuanto Kant puede ofrecer de alientos a los que se decidan a emprender esa subida, no ciertamente tan razonablemente humana en todos sus tramos.

El heroísmo, sin embargo, tendrá su galardón. En esta vída, no felicidad, pero sí algo que se asemeje a ella...; una satisfacción, un algo que, al menos según su origen, es análogo a la propiedad de autosuficiencia, que no puede atribuirse a sí mismo más que al ser Supremo [8]. Y más adelante, la felicidad misma por la que ansía incesantemente el hombre. A todo deseo deliberado de ella ha tenido que renunciar quien aspire a llegar, bajo la despiadada disciplina de Kant, a ser virtuoso; pero ella misma será, al fin, la corona que ciña las sienes de ese héroe.

En efecto, razona Kant textualmente: "Tener un deseo [irrefrenable] de felicidad [como lo tiene el hombre], ser digno de ella [como lo es el virtuoso] y no disfrutar de ella es cosa que no puede conciliarse de ninguna manera con el perfecto querer de un ser razonable que fuese al mismo tiempo omnipotente, como lo vemos con sólo tratar de representarnos un ser así [9].

El virtuoso, el santo—reflexiona Kant—, siente como todo hombre un espontáneo deseo que no puede desarraigar de sí, de ser feliz; su santidad merece la satisfacción de ese deseo. ¿Cómo, pues, es posible que haya de quedar frustrado? ¿Podría permitirlo un ser que fuese perfecto en su querer e infinito en su poder? El santo, el cumplidor del orden moral no quedará, pues, decepcionado.

Pero en este mundo, ¿no lo queda mil veces?

Más aún: Kant, en un momento de sinceridad, por el estilo de los que tuvo también su predecesor en la exaltación de la sumisión al deber

---

[7] *KpV*, I, 1, 3; V, 95.
[8] *KpV*, I, 2, 2; V, 129.
[9] *KpV*, I, 2, 2 (initio); V, 120-121.

por el deber, Séneca, tiene que reconocer, forzado por los hechos, que con las escasas fuerzas de la naturaleza humana, "la perfecta conformidad de la voluntad con la ley moral, la santidad, es una perfección de la que no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en momento ninguno de su existencia" [10].

¿Qué hacer, pues? Kant parece estar reconociendo implícitamente que aquella ley suprema y esencial de la voluntad, intimada por el imperativo categórico de someterse con absoluta perfección al deber, no puede quedar frustrada; las exigencias nacidas de las mismas entrañas de la naturaleza racional por la felicidad, tampoco. Mas en este mundo una y otra lo quedan con flagrante evidencia. ¿Qué idear, pues, para solucionar situación tan dramática?

* * *

El existencialismo radical de hoy responderá: la realidad toda es una gigantesca contradicción y un instrumento de tortura para el ser racional.

Kant, cuya insobornable sensatez en el terreno de la ideología ética se yergue como un peñasco inconmovible en medio del océano furiosamente embravecido de su criticismo demoledor, inicia otra ruta diametralmente opuesta a la existencialista y a la suya propia en el juicio de lo puramente especulativo. Los principios de razón suficiente, de causalidad, de finalidad en la naturaleza, contra los que se había ensañado en la *Crítica de la Razón Pura*, como contra ilusiones fantasmagóricas, son ahora reclamados y aducidos por él tan tácita como indudablemente como pilares únicos del universo noumenal; y así, haciendo en realidad tabla rasa de todos sus anteriores criterios de pensador criticista, asienta la siguiente categórica solución:

"Como, sin embargo, la perfecta rectitud moral es tan exigida [por la naturaleza racional, que por ser ordenada y finalista da lo que exige] como prácticamente necesaria, podrá ser encontrada... mediante un progreso real de nuestra voluntad, que es necesario admitir. Pero tal progreso [...] no es posible más que en la hipótesis de una existencia y de una personalidad del ser razonable que duren sin fin. He ahí la inmortalidad del alma. Esta es, pues, un postulado de la razón práctica [11]. Es una realidad.

Y a la perfección moral, ¿acompañará la felicidad?

---

[10] *KpV*, I, 2, 2, § IV; V, 132.
[11] *KpV*, I, 2, 2, § IV; V, 132-133.

Indudablemente, según la hipótesis hace un momento transcrita. Y Kant reitera su afirmación. La hipótesis y el razonamiento en que la basa otra vez los hemos transcrito arriba. Recordemos su síntesis: Con sólo que pensemos que hubiese un ser perfecto en su querer y omnipotente, concluímos que al conocer la virtud del santo y el ansia de felicidad que como hombre siente, no dudaría en darle en posesión el soberano bien. Conclusión: tal ser, Dios, existe; se interesa por el hombre; pondrá en sus manos la felicidad en la otra vida.

Un detalle más, que reservaremos para luego, y tenemos ante la vista la solución de Kant al problema de la angustia y la felicidad, personal, humana, el que, en su opinión, había sido el central de las filosofías antiguas y al que daba él ahora satisfacción con poderosa síntesis de su ingenio sistematizador.

La solución no pretende ser engañosa. Es, pudiéramos decir, lo que debe ser. No promete el paraíso en esta vida, donde no puede estar. Llama a cada cosa por su nombre, y a cada una le señala su propio puesto: en la tierra, el esfuerzo constante por dominar todo apetito de placer y cumplir la ley moral; más allá, el premio. El camino, a un tiempo nobilísimo y áspero. Su horizonte: la dicha suma, la posesión del soberano bien.

Así, la materialidad de la vida presente es una misma para Kant y para el existencialismo; pero difieren en la meta: donde éste sólo encuentra la tétrica lobreguez del sepulcro, aquél adivina, parece adivinar los esplendores del goce sin fin. A base de puntos de referencia tan antagónicos, nada extraño que la reacción psicológica de la persona sea opuesta. Al existencialista sin fe se le impone indeclinablemente un pesimismo desesperado; el idealista, que es un kantiano perfeccionado—si así puede decirse—por elaboraciones posteriores, sin disimular la dureza de la vida virtuosa, parece que podrá sentirse bañado de aliento esperanzador, de fundado optimismo.

La concepción kantiana de la persona y sus consecuencias para el alivio de la angustia y obtención de la felicidad están expuestas. Sólo queda preguntar: las cosas ¿son en realidad así?

Examinemos la construcción de Kant para averiguarlo.

II.—*Crítica de la concepción kantiana.*

Fácil es, desde luego, observar, antes de entrar en análisis alguno, que si los fundamentos de la euforia y optimismo idealista son los que acabamos de consignar, al revelarlos ninguna novedad sólida traía la

solución kantiana al campo de la filosofía, ya cultivado en Europa desde hacía muchos siglos. Poner como condición para el logro de la felicidad el cumplimiento de la ley moral y admitir como único estado en que aquélla se logre, el de la vida futura, en la que el hombre disfrute de la inmortalidad personal, eran afirmaciones comunes a todos los pensadores conformes con lo más elemental de las ideas filosóficas cristianas.

Según esto, ¿qué había en la reorganización kantiana de esta concepción para que con razón pudiera llamársele nueva y decirse que contenía gérmenes de optimismo que satisficiesen a los que, adversos a todo contacto con el cristianismo, rechazaban la clásica solución antigua? Y si los resultados de la innovación fueron fructuosos, ¿no convendría pensar en aplicarla hoy otra vez? Su examen nos irá dando las respuestas.

La primera reflexión que se presenta a la mente no puede ser más natural y lógica. Acabamos de escuchar a Kant; justo será que entendamos su lenguaje conforme al criterio kantiano. Es fundamental en éste que la razón, al ejercer su actividad cognoscitiva, no llega más que a los fenómenos, a las apariencias; de ahí no puede pasar. Ahora bien; al dictaminar sobre la naturaleza del aspecto moral de nuestra personalidad y deducir ulteriores consecuencias, ¿qué ha hecho sino estar conociendo?; ¿en qué se diferencia esa actividad de la desplegada al pasar del conocimiento de nuestros actos conscientes a la afirmación de la existencia de nuestra alma substancial? Mas esta conclusión, según el propio Kant, no versa sobre el alma misma, sino sólo sobre la apariencia que, en la esfera fenoménica, nosotros nos forjamos del alma. Luego lo mismo sucederá, concluyamos, con el concepto básico de nuestro yo moral. Así la grandiosa concepción, que toda debía ser de realidades estrictamente nouménicas, se reduce a vaporosos espirales levantados del seno nebuloso de la apariencia del ser moral.

Kant prevé las objeciones que pueden surgir contra ese insospechado uso de la razón que ahora introduce. Lo declara expresamente en el prólogo a la *Crítica de la Razón Práctica*, y, para rebatirlas, escribe especialmente el párrafo segundo del capítulo I de la *Analítica* [12]. Su raciocinio es el siguiente:

Es verdad que el entendimiento, la razón, en su función especulativa, por la que se relaciona con los objetos de conocimiento, sólo puede conocer los fenómenos; pero además de esas relaciones tiene otras que le unen con la facultad de desear, es decir, con la voluntad. Voluntad *pura*, como corresponde al entendimiento puro; *práctica*, "porque incluye la

[12] *O. c.*, V, 57-64.

representación de una ley", ordenada esencialmente a la práctica; además, *objetiva* esa voluntad y, por tanto, un verdadero noúmeno, porque su realidad de *cosa en sí*, y no de puro fenómeno, viene dada como un hecho (*Factum*, dice Kant) en la ley moral, que inevitablemente está en la voluntad; por fin, todo esto se presenta *a priori* porque la razón lo advierte y reconoce sin recurso ninguno a la experiencia. Igualmente *a priori* compara la razón la noción de voluntad con la de causa y halla que aquélla implica a ésta. Y como todos estos noúmenos se presentan así sin relación alguna con el mundo empírico-sensible (el encerrado en alguno de los dos bastidores del espacio y del tiempo), único gobernado por el determinismo, de ahí que aquella voluntad-causa sea *causa no determinada* ni necesitada, sino *libre*. Mas la ley moral es una realidad que va incluída en la realidad y el concepto de soberano bien; luego, al alcanzar la razón práctica el noúmeno voluntad y en ella la ley moral, alcanza el noúmeno del soberano bien [13]; y no, ciertamente, como posible término de conocimiento, sino como objeto al que se dirijan o como realidad con la que se relacionen las actividades *prácticas* de esa misma voluntad que, según el propio Kant, no es otra cosa que la misma "razón pura práctica". De la libertad, aplicada a la observancia del orden moral, se pasará a la existencia de Dios, soberano bien, y a la inmortalidad en la que ese bien se alcance.

Todo, pues, parece resuelto y esas realidades noumenales consolidadas. Es verdad, advierte una vez más Kant, que la razón no podrá discurrir especulativamente sobre ellas, pues eso sería imposible sin la ayuda de alguna intuición sensible, que contaminaría con su naturaleza fenoménica todo objeto conocido por medio de ella, reduciéndolo a puro fenómeno; pero la razón puede designarlas como instrumentos de su actividad operativa, como requisitos para el desarrollo de esa misma actividad o como términos a los que ella se dirige. Y en todo ese trabajo la razón pura (que es la misma razón práctica, sólo que aplicada a diverso objeto y con actividad distinta), aun en el uso que hace de la categoría intelectual de *causa* aplicada a la voluntad, se mantiene firme en el orden nouménico, sin caer nunca en el aparente de los fenómenos, porque jamás se refiere a hecho alguno obtenido por la experiencia sensible, sino que se conserva invariablemente en el orden *inteligible*, en el *puro*.

Esta presunta justificación de la noumenalidad de la razón práctica, ¿es válida?

---

[13] Nótese, de paso, el defecto dialéctico de esa argumentación: de que la ley moral vaya incluída en el concepto de soberano bien, se deduce que, conocido éste, se conocerá aquélla; mas no, sólo por eso, lo inverso.

Propongamos algunas, tan sólo, de las interrogaciones que esa exposición de Kant suscita.

Lo que preserva a la razón cuando versa sobre la voluntad, la moralidad o la ley de caer en el orden fenoménico es el no hacer uso de los datos de la experiencia, de los que llegan al sujeto incrustados en alguna de las intuiciones puras de la sensibilidad, vinculadas a algún punto del espacio o a algún momento del tiempo, que al fundirse con ellos, los desfiguran, transformándolos de noúmenos en fenómenos. Pues bien, ¿no es de evidente experiencia que el hombre va dándose cuenta de la existencia de "su fácultad de desear", en aquellos determinados momentos de su vida en los que experimenta algunos actos de deseo? La primera conexión, según eso, de la razón con las realidades operativas y prácticas del yo viene inseparablemente ligada a una intuición sensitiva, al tiempo. Esas, por tanto, que teníamos por realidades habrán pasado necesariamente de noúmeno a fenómeno.

Pero darse cuenta la razón de la existencia de esa facultad de desear no lo es aún de que ésta en sus actos deba someterse a la ley moral. Esto es otro hecho que por primera vez se presenta a la razón en un momento determinado de la vida, y que sólo después de muchas experiencias análogas reiteradas, todas ligadas a momentos determinados del tiempo, llega a dar origen a la noción de ley moral, que la razón valora, al fin, como categórica y válida. La conclusión sobre si la ley moral así captada es noúmeno o fenómeno es análoga a la del caso precedente.

Según esto, la aparición de la razón práctica y de la ley moral ante la razón presenta el sello característico que llevan en sí todos los objetos al aparecer ante el entendimiento especulativo o la razón pura: la investidura de alguna de las intuiciones de la sensibilidad, que los desfigura radicalmente reduciéndolos a fenómenos, a apariencias subjetivas. Del mismo modo, por tanto, se desvanecerá la realidad de la voluntad y de la ley moral cuando la razón práctica extienda por primera vez su mano para utilizarlas. Sólo palpará fenómenos. Así, en vez de los dos aparentes bloques graníticos, cimiento de toda la construcción moral y eudemonológica de Kant, sólo nos queda movediza arena que barrerá el viento de la desilusión.

¿Mas no podrá la razón, siguiendo otra ruta y prescindiendo en su actividad de toda relación a hechos llegados a ella en el tiempo, sorprender *a priori* la existencia y realidad de la voluntad?

Y esto, ¿cómo lograrlo? ¿Derivarlo de las categorías intelectuales? Pero éstas por sí solas son "vacías" si no las completa alguna intuición empírica. Sólo queda un recurso: que la razón, reflexionando *a priori*

sobre sí misma, deduzca de su naturaleza la necesidad de que exista, y, por tanto, la existencia a una con ella, de la voluntad. Mas también esta vía la ha cerrado Kant para siempre. Según él, la facultad cognoscitiva pura, en su orden especulativo (en el caso en que, por no basarse en la experiencia, no quede presa en la red de los fenómenos) no puede llegar a más, arriba lo hemos recordado, que a establecer contacto con la *posibilidad* de las cosas; de ningún modo a conocerlas como algo que de hecho se da en la realidad como auténticos noúmenos.

¿Cómo, pues, justificar ese contacto afirmado explícita y categóricamente por Kant del entendimiento puro, la razón pura con la realidad del orden práctico? [14]. Afirmando simplemente—y así lo hace Kant—que eso es algo que brota *a priori* de la naturaleza misma del entendimiento y la razón y que, por tanto, ha de aceptarse y acatarse como es.

La ley moral, a su vez, surge análogamente a priori en la voluntad como nacida de sus entrañas, y mostrando en sí desde su primera aparición el derecho absoluto de someter a todo acto volitivo a su imperativo categórico. Así, sin necesidad de contacto alguno con la experiencia ilusoria, seguirá el entendimiento puro, que es ya razón práctica, poniéndose en contacto con la realidad de la libertad, de Dios, de la inmortalidad, y garantizando al hombre la futura posesión del Soberano Bien.

¿Pero tiene razón Kant al imponer la aceptación de esas persuasiones?

Está indicado ya que el proceso no comienza desligado de la experiencia temporal, como Kant desearía. Mas aunque desligado comenzase ¿qué seguridades hay de que en ese caso nos pondría en comunicación con la voluntad, la ley moral, la libertad, en sí mismas? Ninguna.

La persuasión de certeza que brota de esa supuesta reflexión, o espontánea captación a priori ¿es acaso mayor, es siquiera igual, a la que todos tenemos de la permanencia real de nuestro propio yo o a la indesarraigable convicción de todo el género humano de que nuestro entendimiento especulativo puede conocer, en las debidas circunstancias, la verdad noumenal objetiva? Claro está que no lo es, como que el recono-

[14] Esa afirmación, aunque debiera parecer totalmente extraña y ajena a Kant, la supone él, la expresa explícitamente y se basa en ella para argüir, numerosas veces. Cf., p. ej., *KpV*, en el título mismo de I, 1, 1, II; V, 57. Escojamos, entre otras muchas, la siguiente afirmación categórica: "La razón pura es, por sí sola, práctica, y da (al hombre) una ley universal, que nosotros llamamos ley moral". *KpV*, I, 1, 1, § VII, Corolario; V, 26. Como se ve, no puede estar más clara la identificación entre lo significado por los tres términos diferentes: "razón pura", "razón práctica" y "voluntad", según su uso y empleo en el léxico y concepción kantiana.

cimiento indudable de la existencia y permanencia del propio yo y de l veracidad de nuestro entendimiento especulativo son presupuestos ir dispensables para poder llegar a la admisión de la existencia de l voluntad, de la ley moral y de la libertad. Mas en aquéllas nos engaña mos absoluta y totalmente, según Kant, al fiarnos de ellas y atribuirle objetividad. Luego, lo mismo, y con más razón, nos sucederá si nc fiamos de las de la razón práctica.

Igualmente, la persuasión que tenemos de la objetividad de innume rables conocimientos nuestros sobre objetos y hechos vinculados al es pacio y al tiempo, es igual, al menos, que la tenemos de la existenci de la voluntad con los atributos de que Kant la rodea a priori. Per según Kant, al fiarnos de aquella persuasión nos ilusionamos totalmer te; luego lo mismo nos ilusionaremos atribuyendo objetividad a la vc luntad, la ley moral y la libertad.

III.—*Deducciones.*

Son claras. La evidente experiencia muestra que Kant levanta s construcción sobre datos *fenoménicos;* la aplicación del criterio kantia no de los conocimientos a priori, no permite a la razón práctica pasa más allá del conocimiento de la *posibilidad* de la voluntad y sus atri butos; la analogía entre la evidencia de estos "hechos", aunque consta sen puramente a priori, y la de la objetividad de otros conocimiento especulativos que no pueden, sin embargo, según Kant, pasar del orde fenoménico, demuestra que la razón práctica, al afirmar la realidad nou ménica de la voluntad, la ley moral y la libertad, es, como la razó pura, víctima de la ilusión y queda en la valla insalvable del orden d los fenómenos.

Tal es la absoluta inconsistencia de las bases sobre las que la razó práctica ha de alzar su construcción, esa torre por la que suba hast la posesión de las realidades trascendentes, indispensables—segú Kant—para el logro de la felicidad: Dios, la inmortalidad.

Más el edificio mismo ¿cómo se ha levantado? Evidentemente—com lo muestra la descripción antes diseñada de la doctrina de Kant—sól mediante la actividad discursiva del entendimiento especulativo en l cual intervienen de continuo datos provenientes de la intuición sensibl (fenómenos, apariencias), que, en vez de ayudar al avance hacia l realidad, imposibilitan todo acceso a ella.

Antes hemos citado textualmente el argumento con que Kant de muestra la existencia y asequibilidad del Sumo Bien (por parte del hom

bre virtuoso): "sentir necesidad de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no llegar a ser de ella partícipe, es cosa que no puede conciliarse con el querer perfecto de un ser razonable que tuviese al mismo tiempo omnipotencia, cosa que vemos es así con sólo que tratemos de representarnos un ser de esa naturaleza". De lo que concluye categóricamente: "Así, pues, [...] la virtud y la felicidad constituyen el soberano Bien de un mundo posible", es decir, el futuro que seguirá al actual, el mismo afirmado nuevamente por Kant al tratar expresamente de la "inmortalidad" (15). Esta argumentación se basa sobre estas dos premisas: 1.º Examen de la naturaleza de un ser que sea perfecto en su querer omnipotente; 2.º) Afirmación de que en realidad ese ser existe tal como lo concebimos. En cuanto a la primera, Kant mismo nos asegura (pág. 96) que esa operación el entendimiento de hecho sólo puede realizarla a base de datos obtenidos por la intuición sensible. Tenemos, pues, ya en el proceso presencia del fenómeno que convierte todo el esfuerzo deductivo en ilusión.

Si este escollo se hubiese evitado y el entendimiento hubiese operado en el orden "puro" a priori, quedaría sin valor alguno la premisa segunda, ya que, según otro principio kantiano arriba recordado, el entendimiento a priori podrá llegar a conocer la posibilidad de los seres, más no su existencia [16].

Ilusión, pues, en el cimiento; ilusión en la sistemática arquitectura. Y ¿en la cúpula, en el coronamiento del edificio de la razón práctica...? Ilusión desesperanzadora también. Nos lo revela con terrible sentencia el detalle antes aludido y reservado para este lugar; aunque la gran torre babélica kantiana se mantuviese en pie, no bastaría para subir a la morada del Soberano Bien. El nos lo dice con palabras categóricas, que asimilaron y reprodujeron en toda su crudeza sus seguidores. Expresémoslas con la formulación calcada literalmente sobre la kantiana, que les dió Fichte: "El último fin del hombre [...] es y será insuperable mientras el hombre sea hombre y no se convierta en Dios. Es nota esencial del concepto del hombre que su último fin sea inabordable y el camino que conduce a él sea infinito [17].

---

[16] Cf. supra, nota 11.

[16] Y si se dijese que trtaándose del Ser necesario es legítimo, en virtud del argumento "a simultáneo", pasar del conocimiento de su posibilidad al de su existencia, la supuesta no ofrece dificultad, porque tal argumento, como es sabido, no es válido ni, por tanto, ese paso es legítimo; y si lo fuese, no podría utilizarse ni darse el paso sin el trabajo típico del *entendimiento especulativo*, trabajo con el que, según Kant, no puede en modo alguno llegarse a conocerse al noúmeno en sí.

[17] FICHTE, I.: *El destino del hombre y el destino del sabio*. Edic. Cast. por Ovejero. 1913; p. 240.

La razón dada ya por Kant es clara. Logrará el Sumo Bien quien llegue a la perfección de la ley moral; la voluntad, en lucha con sus inclinaciones opuestas a esa ley, no llegará a esa perfección ni en esta vida ni en la otra; su quehacer en lo futuro será acercarse eternamente a ese Bien sin poder alcanzarlo jamás.

Así concibe Kant al hombre en su eternidad feliz. El paganismo había retratado con esos mismos rasgos a Tántalo, en eterno suplicio.

Más Dios, ese Ser de voluntad perfecta y absoluto poder ¿no le otorgará al hombre ese anhelado tesoro? Kant responde categóricamente: "ese Ser sólo sabe de justicia; no dará pues, jamás, la felicidad a hombre ninguno".

Conclusión

Ante estos hechos una pregunta se impone: ¿Tenían razón los idealismos, derivaciones del kantismo, para ser optimistas?

Extraño es que tan alucinados perseverasen más de un siglo, hasta que la terrible realidad de los males físicos y de las torturas psíquicas les forzasen a ponerse en contacto con la realidad de su alejamiento de la razón objetiva y de Dios. Entonces, el kantismo, halagador para aquellos "espíritus fuertes" de la "Ilustración" por anticristiano, por irreligioso y porque era en ética depurado, en apariencia, hasta el extremo de pretender obligar al hombre a ser constantemente un heroico ser sobrehumano, produjo su natural consecuencia. Por su escepticismo intelectual, su exigencialismo insatisfecho en esta vida y en la otra, su puritanismo exacerbador inhumano respecto del hombre, al que exige un heroísmo incesante prohibiéndole pensar en el premio, e impío respecto de Dios, al que no permite usar ni de su misericordia ni de generosidad, la consecuencia última del concepto kantiano de la persona humana moral tenía que ser la desesperación de ésta, que maldijese de sí y de su destino: el genuino existencialismo nihilista.

* * *

Así las meras concepciones de la persona, actuales o menos lejanas, no digo ya que nos invitan, nos obligan, nos fuerzan a volver ávidamente los ojos a la mantenida por la filosofía perenne.

Su examen formaría la compensación optimista objetiva, indestructible, de la trágica desolación precedente. El nos demostraría que los factores, antitéticos de los kantianos, que la constituyen: su genuina

racionalidad; su integración por el elemento corpóreo y el espiritual; su moralidad humana, porque permite moverse por premios y castigos, y divina, porque estimula la generosidad suma invitando siempre y obligando, a veces, al ejercicio del amor puro de Dios; en fin, su concepto de Dios—a quien la persona está esencialmente ordenada—que además de Justo y Poderoso, es infinitamente Bondad, Generosidad y Misericordia, ofrecen el esfuerzo y el alivio necesarios para soportar y atenuar la aflicción en esta vida, e infunden la esperanza inquebrantable de—mediante la observancia de la ley moral—obtener en la eterna la verdadera felicidad.

JESUS MUÑOZ, S. J.

Comillas. Universidad Pontificia.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SOBRE EL BERKELEYISMO DE BERKELEY

La novísima edición de Berkeley, que hemos tenido el honor de presentar (cfr. PENSAMIENTO, 8 [1952], pp. 90-91), ofrece la particularidad muy apreciable, desde el punto de vista científico, de darnos como base textual la última impresión de las obras hecha en vida del autor, preparada o vigilada por él; es el caso de la *Theory of Vision, Principles, Dialogues* y *Alciphron*. Fraser, que conoció y descubrió, por ejemplo, la tercera edición del *Alciphron*, hecha por B., siguió, no obstante, el uso anterior de publicar la primera edición de esta importante obra, recogiendo en un apéndice las notables variantes introducidas en la tercera. Los actuales editores han procedido de modo inverso, dando en el texto la tercera edición y en notas críticas textuales y en apéndices las variantes de la primera. La más notable variante es un largo pasaje, tres secciones enteras, que B. retira íntegros en su última edición, unos meses antes de su muerte, y que se destacan macroscópicamente en unas páginas adicionales de apéndice en la edición de Jessop (III, 331-335. Citamos siempre, de no advertir lo contrario, esta última edición Luce-Jessop, 148 y ss.; tomo y páginas).

Ya antes de esta anomalía habíamos observado ciertas inconstancias, adiciones y arreglos con que B., no sin cierto nerviosismo literario, retocaba determinados pasajes extraordinariamente delicados y decisivos para la expresión de su pensamiento. Confesamos que las apostillas diseminadas acá y allá en el texto, con que los actuales editores, indiscutibles conocedores de B., previenen desorientaciones del lector, adelantándose a posibles sospechas de más hondas inconsistencias de orden doctrinal en la mente de B. (véanse, a modo de ejemplo, las notas en II, 193; III, 291; II, 57, ya antes en Fraser parecidamente; véase edición de éste, t. IV, p. 342), sobreexcitaron nuestra atención y curiosidad. Cuando Luce, en su valioso estudio, de no dudoso tono apologético, *Berkeley's Immaterialism* (1945), recurre al testimonio de la viuda de B. para deshacer la leyenda de una retractación doctrinal, correspondiente al período medio o último de su vida (obra cit., p. 19), no hace al menos evitar que surja una sospecha de algo anómalo en la trayectoria del pensamiento del obispo anglicano. Estas sospechas son las que me sugieren esta breve nota.

Concretamente voy a fijarme en ciertos pasajes clásicos, objet
en otras ocasiones de discusión (véase un informe sobre la histori
la controversia en Bender, *George Berkeley's Philosophy re-exami*
Amsterdam, 1946, p. 31, nota), y que la reciente edición ponen nu
mente de relieve.

Comienzo por decir que para mí no hay duda, a la luz de los te
de B., de que éste no ha renegado, ni al medio ni al fin de su vida
su fundamental posición general de "inmaterialismo", ni concretar
te de su aversión doctrinal hacia las ideas abstractas. En este ser
fundamental juzgo exacta la admonición de Jessop (II, 35, nota) de
las modificaciones introducidas por B. en la segunda edición de los *P*
cipios (1734) no implican un "late afterthought". Pero ello no se o
a que en el curso ideológico de B. descubramos variaciones y alter
vas que pueden ser altamente reveladoras. Es lo que vamos a h

Analizando y comparando.

Sabido es que la Introducción a los *Principios del conocimiento*
mano es una despiadada arremetida dialéctica contra las ideas
tractas, origen, en la apreciación de B., de todos los embrollos que
trabado la marcha de la Filosofía. La anarquía del pensar filosó
gran tentación de escepticismo, la supera triunfalmente B. suprimi
de un plumazo aquel germen pestilencial. El primer borrador de
Introducción presenta tan notables diferencias respecto de la redac
definitiva, la impresa, que mereció ya ser publicada aparte por Fr
en un largo apéndice (Fraser, t. I, pp. 407-437), y ahora igualment
la edición de Jessop (II, pp. 121-145). Es una forma notablemente
larga y difusa muchos de cuyos párrafos han sido mutilados en la
ción de la obra; en Jessop van precedidos de un signo de omisión |
El punto doctrinalmente culminante del apretado y pasional razonam
de B. es el caso aducido como objeción contra sí mismo de la demo
ción geométrica del teorema de la igualdad de los ángulos de un t
gulo a dos rectos. Tal demostración—se objeta—, de validez unive
reconocida por todos, ha debido hacerse sobre la idea abstracta de t
gulo y no sobre un esquema particular de un triángulo rectángulo
celes, por ejemplo. La respuesta firme de B. es que esa validez univ
está garantizada en gracia a que a lo largo de la demostración no s
tomado en consideración ninguna de aquellas particularidades, y
ello no vale la conclusión en virtud de ellas, sino independientem
de ellas (véase el primer esbozo de esta discusión en *Theory of Vi*
I, p. 221); por tanto, dondequiera se encuentre un triángulo con
o aquellas particularidades concretas de lados o ángulos, vale aq
proposición, y no por haber sido hecha sobre la idea abstracta de t
gulo. La avasallante seguridad dialéctica que afecta el pasaje no es
tante para frenar una inmediata y obvia instancia del lector: si nin
particularidad concreta del triángulo ha sido tomada en cuenta, ¿s
qué se ha hecho la demostración?; porque desconsiderados lados y
gulos particulares no resta triángulo alguno. Descontado lo que *n*

viene, ¿no cabrá preguntar por lo que positivamente *interviene* para e la demostración no se quede en el aire? Las palabras de B. son ternantes:

"Es verdad que el diagrama que tengo yo ante mis ojos incluye tos estos rasgos particulares, pero en la prueba de la proposición no se ce la menor mención de ellos. No se dice que los tres ángulos son iguales dos rectos, por el hecho de que uno de ellos es recto o porque los los que lo comprenden tienen la misma longitud. Lo cual muestra sientemente que el ángulo recto podría haber sido oblicuo y los lados siguales, y para cualquiera de estas hipótesis la demostración hubiera o buena. Y por esta razón es por lo que concluyo que es verdadero ra un triángulo oblicuángulo o escaleno lo que he demostrado de un ángulo rectángulo particular isósceles, y no por haber yo demostrado proposición sobre la base de la idea general [abstracta] de un triánlo. [1]

A continuación de estas palabras sigue un contexto que acusa en las ias redacciones un matiz no nada uniforme. En la redacción primera borrador se añade algo que viene a reforzar todavía más el tono oluto y decisorio del raciocinio anterior, y precisamente con una llada a la experiencia personal que en pasajes claves como éste juega papel muy significativo:

"[... idea general de un triángulo], *que sería todos y ninguno, no ndo posible para mi concebir triángulo alguno del que no pueda yo ujar uno igual en el papel.*"

Experiencia que se generaliza:

"*Pero no creo que nadie, conciba lo que conciba, pretenda trazar con lápiz un triángulo general*" [2].

Esto, rectamente considerado, agrega aún en este mismo pasaje del rador, bastará para eliminar toda necesidad de aquellas ideas eter-, inmutables, universales, que con tanto calor sostienen los filóso-, y sin las cuales pretenden no haber posibilidad ninguna de ciencia.

En la redacción definitiva para la primera impresión (1710), todo e refuerzo corroborativo, que tocaba indudablemente el punto álgido la *Introducción*, posibilidad de *concebir* una idea general del trián-, o, quedó suprimido [3], supresión que no parece quedarse en pura omi-, en gracia de la brevedad, como la del párrafo siguiente, descarta-

[1] 'Tis true the diagram I have in my view does include those particulars, but then e is not the least mention made of them in the proof of the proposition. It is not the three angles are equal to two rigth ones, because one of them is a rigth e, or because the legs comprehending it are of the same length. Which suffitly shews that the right angle might have been oblique & the sides unequal and the demonstration have held good. And for this reason it is, that I conclude that e true of any obliquangular or scalenon, which I had demonstrated of a particuright-angled, equicrural triangle; and not because I demonstrated the proposition ne general idea of a triangle" (II, pp. 132; cfr. II, pp. 34-35).

[2] "Which was all & none, it not being possible for me to conceive any triangle reof I cannot delineate the like on paper. But I believe no man, whatever he may eive, will pretend to describe a general triangle with his pencill" (Ibid.).

[3] II, pp. 34-35. Frase y párrafo quedan aquí bruscamente interrumpidos con un o final de sección en el lugar de la coma que cierra el texto de la primera nota.

do en su totalidad; allí se ha de ver un texto cercenado y una posici doctrinal, el refuerzo probativo de la experiencia, que no se juzga opo tuno mantener ya.

Veinticuatro años más tarde, al revisar sus *Principios* para una s gunda edición (1734), B. introduce una variante notable en este pasa respecto de la primera edición y del primitivo borrador, tanto más si nificativa cuanto que las novedades en esta reedición son contadísima y salvo otros dos pasajes es la única de alguna extensión.

Modifica, pues, B. el anterior contexto con la siguiente añadidur

"[... idea abstracta de un triángulo.] *Y aquí debe reconocerse q puede uno considerar una figura meramente como triangular, sin atend a las particulares cualidades de los ángulos y relaciones de sus lado Hasta aquí puede él abstraer, pero esto no probará jamás que puede fabricar una idea abstracta general e inconsistente de un triángulo. D igual manera podemos considerar a lo sumo a Pedro como hombre a lo sumo como animal, sin fabricar la antes mencionada idea abstract ya de hombre, ya de animal, en cuanto que todo lo que es percibido n es considerado"* [4].

Primero en expresión genérica, *puede uno*, y luego en términos d apropiación, *podemos*, hay aquí una aportación positiva de una exp riencia que alcanza a una *consideración* del triángulo y del hombre com tal triángulo y como tal hombre. Creeríamos que con ello B. ha venid desde una actitud negativa reforzada, pasando por una actitud de rese vado silencio, a una concesión llana de la idea genérica y abstracta. La últimas palabras, sin embargo, nos testimonian la simultaneidad orig nal de la terca intransigencia frente a la idea abstracta, conjugada co la máxima concesión al adversario. Y es tanto más de extrañar que cier el párrafo aquella fórmula aclarativa, indudablemente de veloz reda ción, y sospechamos que de deficiente corrección sintáctica; pare querer decir: "*no* todo lo que es percibido es considerado", en vez d "todo lo que es percibido no es considerado". En todo caso, hay la co cesión muy importante de que puede darse una abstracción parcial, no en el sentido impropio, el único que ha parecido a B. posible en otr contextos, como considerar una parte física de una cosa, el color, p ejemplo, sin considerar el sonido, una parte del cuerpo sin las otras, e cétera (II, p. 29), sino una consideración restrictiva, pero total, de P dro como hombre, de este tal triángulo como meramente triángulo, decir, sin sustraer ninguno de los elementos físicos, sin los cuales n habría triángulo ni hombre. Consideración a la que, en verdad, nada falta para ser una auténtica representación universal, abstracta. Sal a la vista que está muy impropiamente caracterizada esta manera d

---

[4] "And here it must be acknowledged that a man may consider a figure mere as triangular, without attending to the particular qualities of the angles, or relatio of the sides. So far he may abstract: but this will never prove, that he can frame a abstract general inconsistent idea of a triangle. In like manner we may consid Peter so far forth as man, or so far forth as animal, without framing the forementi ned abstract idea, either of man or of animal, in as much as all that is perceived not considered" (II, p. 35).

consideración cuando se la vincula, sin más, a una retención restrictiva de los elementos percibidos (*en cuanto no todo lo que es percibido es considerado*); esto sólo es verdad en el sentido de que tales rasgos particulares percibidos en esta determinada figura no son atendidos; pero aquella consideración general no surge mientras aquellos elementos eliminados, abstraídos, no sean suplidos con un nuevo esquema conceptual *positivo*, que no sólo no excluye aquéllos, pero ni a ningunos otros rasgos particulares, y encierra, en cambio, en sí una capacidad positiva de convenir *genéricamente* a todos ellos. B. paga tributo al concepto negativo de la abstracción-poda, dentro del marco perceptivo sensible, que opera subterráneamente en todo el ciclo empirista inglés, incluso en Locke, y que ha tenido su más consecuente y franca expresión en B.

En un pasaje de los *Diálogos*, que los editores invocan como argumento de que, lejos de ceder B. en su último o posterior período, había ya expresado el mismo pensamiento por el año 1713 (tres después de la primera edición de los *Principios*), se agita efectivamente el mismo tema de las demostraciones matemáticas válidas para todos los casos, y se asienta esta validez sobre el hecho de que en el proceso de los razonamientos matemáticos son indiferentes las particularidades cualitativas de la cuantidad:

"Los matemáticos tratan de la cuantidad *sin* mirar a las otras cualidades sensibles que la acompañan, por ser totalmente indiferentes para su demostración" [5].

Cualidades de la cuantidad son aquí, por todo el contexto, cualquier modo sensible extensivo de la cuantidad, grande, pequeño, particular forma, figura, dimensión, etc. Nuevamente subraya B. el aspecto negativo de la eliminación de aquellas particularidades accidentales, indiferentes para el recto desenvolvimiento de una demostración general. Creemos que no hay aquí ningún paso fundamental sobre el fondo de ideas expuestas en la primera y segunda redacción de la Introducción a los *Principios*, en el pasaje antes analizado. El elemento *positivo* de una consideración general, concedido, aunque borrosamente neutralizado, con la frase final, en la tercera redacción de la Introducción, veinte años más tarde, no vemos que luzca aquí por ninguna parte.

Notaremos en este mismo pasaje de los *Diálogos* otro aspecto negativo que no carece de interés. El interlocutor *Hylas*, que lleva la peor parte, la de la anatematizada materia, aunque paradójicamente es el defensor de la razón en la aprehensión de los objetos sensibles, apunta la hipótesis de que, concedido que ni el sentido ni la imaginación fabriquen ideas abstractas, sea el "puro intellecto" el encargado de formarlas (II, p. 193). Los derechos del puro entendimiento, de esta facultad del espíritu, no son discutidos por B., que abatió el reino de la materia para enarbolar la bandera del espíritu; el entendimiento tiene sus objetos especiales, como *virtud, razón, Dios*. Empero la solución al nuevo

[5] "Mathematicians, treat of quantity without regarding what other sensible qualities it is attended with, as being altogether indifferent to their demonstrations" (II, página 193).

problema e hipótesis dibujada tiene rápida y tajante expresión: "las cosas sensibles son sólo percibidas por el sentido o representadas por la imaginación" (II, p. 194).

Notemos esta radical separación en este pasaje y a esta altura de la evolución del pensamiento de B. (1713) de los campos del sentido y del puro entendimiento. Más adelante se verá forzado B., por la misma naturaleza de las cosas, a introducir una catalogación más pensada de las funciones varias de la mente y sus objetos. Por el momento, y en una nueva apelación a la experiencia, hace B., por boca de *Philonous,* confesar al infortunado *Hylas* su incapacidad de construir con ninguna de las facultades de la mente la idea de una figura abstraída de todas las particularidades de la extensión o de otras cualidades sensibles.

"*Phyl.*—"... intenta si puedes fabricar la idea..."

"*Hyl.*—Déjame pensar un momento. No, no veo que pueda" [6].

Esto nos confirma, una vez más, en nuestra persuación de que los *Diálogos* (en este pasaje destacado por los editores) no nos ofrecen una abertura de luz para una consideración genérica de cosas materiales, como hombre y triángulo, cosa que se nos da en el último texto de la Introducción a los *Principios.*

Para terminar nuestro recorrido analítico, antes de recoger nuestro último comentario, pasemos al texto de las tres secciones del *Alciphron,* suprimidas en la última edición, al final de la vida de B. (III, pp. 331-335. Apéndice I. El correspondiente pasaje se halla en el Diálogo VII del *Alciphron,* III, p. 291). Con estas secciones se ha cercenado todo el largo contexto dedicado al familiar tema de la embestida contra las ideas abstrastas. Si tenemos en cuenta que en el *Alciphron,* ya en sus primeras ediciones (1732), está ausente toda la teoría central de B., del *esse=percipi,* aplicado a los cuerpos, cabría una sospecha trágica para el berkeleyismo histórico de que sus dos puntales teóricos, el idealismo acosmístico y el antiabstractismo, habrían cedido a más fundadas reflexiones. Pero sería con toda seguridad aventurado sacar excesivas y precipitadas deducciones de este hecho. En efecto, después de esta fecha, en la segunda edición de los *Principios* (1734), B. ha mantenido fundamentalmente sus posiciones. Las omisiones, pues, del *Alciphron,* aun con los cercenes de última hora, no son un argumento decisivo.

Para nuestro propósito, el pasaje suprimido ofrece la particularidad de presentar una valoración de la tesis contraria, la favorable a las ideas abstractas, personificada en el libre-pensador *Alciphron,* el "minute philosopher", con una riqueza de argumentos y nitidez de formulación que hacen honor al claro pensamiento de B. y a su incontestada sinceridad de espíritu. Ahora no es el argumento de la validez universal de una demostración matemática, que parece suponer operar con ideas abstractas; es el hecho más simple e inmediato a la experiencia de cualquiera, de que un nombre común suscita en la mente no una forma particular, sino una genérica que abstrae de lo particular, y la función del

---

[6] "*Phil.*.. try if you can frame the idea... *Hyl.* Let me think a little - I do not find that I can" (II, p. 194).

ombre es despertar esta idea y no representar muchas particulares. La eoría de la abstracción se expone por el adversario en términos que pue- len bien ser suscritos por una concepción tradicional; el acento se pone n aquello positivo que es tener delante en la mente algo irreductible esquemas particulares percibidos con el sentido:

"Existe en la mente humana una facultad de contemplar la natura- eza general de las cosas, separada de todas aquellas particularidades ue distinguen los individuos unos de otros" [7], y se sugiere la hipótesis, omo en los *Diálogos*, de que sea el puro entendimiento esa facultad de *oncebirlas*, "las ideas generales abstractas tengo para mí que son objeto el puro entendimiento que puede concebirlas, aunque no puedan ellas er imaginadas" [8].

A las apremiantes auto-objeciones, B. no tiene otra respuesta que la bstinada firmeza en la *persuasión personal* de que ni a entendimiento ni imaginación puede atribuirse algo que es contradictorio; contradicto- o es que exista en la mente lo que no puede existir en la naturaleza II, p. 334).

Pero lo curioso del caso y nota específica de este pasaje es que en ste diálogo, como siempre en B., vivaz y acosante, el punto final, la ltima palabra la tiene el objetante, el "minute philosopher", que asevera or centésima vez que no siendo sugerida por el nombre común ninguna lea particular, "me lleva ello a pensar que tengo ideas generales abstrac- as sugeridas por ellas (las palabras comunes)" [9], corroborado con la pinión de todos los que discurren y están de acuerdo en que el único so de los nombres es sugerir ideas: y ¿qué otro uso, en efecto, se les bdría atribuir?

A esta última requisitoria de *Alciphron* no sigue en el trozo ampu- do ninguna redargución de *Euphranor* (Berkeley), sino un cambio de ma con el que se reanuda el hilo cortado en la tercera edición. Y mien- as están aún resonando las últimas razones de *Alciphron*, el contrin- nte se despacha con un simple y evasivo "sea cual sea el uso de los mbres..." (III, p. 291), y pasa a la explicación de la teoría funcional el nombre-signo, reedición del terminismo occamista, opuesta a la teoría presentativa. En realidad, la última instancia del objetante ha queda- propiamente sin respuesta. Porque no puede tomarse como tal la plicación del papel funcional significativo del nombre. Esta teoría no erva el argumento de experiencia de una representatividad del concep- correspondiente a los nombres comunes, ni se produce en el contexto mo solución a la anterior dificultad; el hecho es que ha sido desglo- da sin ninguna violencia literaria del precedente encuentro dialéctico. teoría funcional del nombre, plurivalencia significativa de singulares,

---

[7] "... there is in the human mind a faculty of contemplating the general nature things, separate from all those particularities which distinguish the individuals one m another" (III, p. 332).

[8] "Abstrat general ideas I take to be the object of pure intellect, which may con- ve them although they cannot perhaps be imagined" (III, p. 334).

[9] "I was led to think I had abstract general ideas suggested by them (the words)" , p. 335).

naturalmente no es de suyo contraria ni exclusiva respecto de la teoría representativa común; más bien ésta sería la mejor explicación, la única base de aquélla. Todo lleva a pensar que B. ha eliminado al final de su vida ese paso dialéctico, no precisamente como innecesaria redundancia de una digresión, en gracia del conjunto artístico del pasaje, como sugiere Jessop (III, p. 291, nota), sino como pieza molesta en que no sale muy airosa la propia tesis.

* * *

Una inspección retrospectiva de los pasajes anteriormente analizados nos lleva a la impresión, cada vez más acentuada, de que B., manteniéndose siempre firme en su postura inicialmente tomada de radical enemiga contra las ideas abstractas, posición que estampó ya de modo tajante en los *Comentarios filosóficos*. A. 497 "No puedo en modo alguno concebir una idea general" [40], no ha sido, sin embargo, insensible a la fuerza de las objeciones contrarias, concretadas en las dos principales ejemplarizaciones de la necesidad de operar con ideas universales para garantizar la validez genérica de las demostraciones del tipo de los teoremas geométricos, y la experiencia irrebatible de suscitarse en nuestra mente una representación definida a la percepción de un nombre común. En ambos terrenos le hemos visto adoptar una actitud de retirada gradual. La fuerza de las opuestas razones no ha logrado él, desde su punto de vista, pulverizarla, resolverla, y tenemos el caso anómalo, que me parece claro a la luz del precedente análisis, de una subida gradual de la probabilidad y fuerza evidenciadoras de la posición contraria, probabilidad que no ha tenido, es cierto, la virtud de derrocar el sólido baluarte de la convicción fundamental de B. De ahí su actitud oblicua de, sin abdicar de su posición, dar cada vez más entrada, más beligerancia al adversario. En la segunda edición de los *Principios*, en la Introducción, están a punto de obtener la partida aquellas razones contrarias, y quedan como niveladas en el espíritu de B., con la interpolación de la última aseveración anti abstraccionista. En la última edición del *Alciphron*, los párrafos suprimidos comprometían tan claramente la teoría de B., que éste, valorando, sin duda, más que en la primera redacción la fuerza del adversario, adoptó una decisión aún más significativa que en la Introducción de los *Principios*, en vez de someter el pasaje molesto a una reelaboración más objetiva, simplemente suprimirlo, lo que tiene todas las apariencias de abandono del campo, cuando es más

[40] El pasaje es de gran interés para mostrar la inquietante problemática interna en torno a la posibilidad de la idea abstracta que se desarrollaba en la mente de B. cuando comenzaba a tomar forma su pensamiento filosófico (año 1707-1708) al tiempo de su primer borrador de los *Principios*. "Qu. How can there be any abstract ideas of Colours? it seems not so easily as of tastes or sounds. But then all abstract ideas whatsoever are particular. *I can by no means conceive a general idea* (Y precisando que se refiere a la abstracción propia, la lógica, no a la impropia, visión parcial de elementos o aspectos físicos, añade) "Tis one thing to abstract one idea from another of a different kind, & another thing to abstract an idea from all particulars of the same kind" (II, p. 62).

que evidente que ni se trata de una digresión inútil, ni menos la posición adversaria es tan floja que no merezca tomarse en consideración; recuérdese que el último que habla allí es el adversario, oponiendo, una vez más, la punta de flecha intacta de su dificultad.

B. ha sido más firme en su personal posición, en la que podemos bien conceder que no ha admitido retrocesos fundamentales, que diestro en defenderse de los adversarios. En este sentido bien podemos hablar de un *afterthought* que, por cierto, habría comenzado bastante pronto, desde las mudanzas introducidas en la primera edición de los *Principios*; repetimos, no tanto retroceso de sus posiciones cuanto un peligroso avance del adversario, frente al cual es sintomático que la última actitud es volverle la cara para no ver comprometida la firmeza de su posición.

Alcance de una tardía precisión terminológica de Berkeley

Con la segunda edición de los *Principios* juntó B. en un único tomo una tercera edición de los *Diálogos*. Este momento, que significa la máxima concesión expresa de una consideración genérica de objetos materiales, tal como nos la ha dado la Introducción a los *Principios*, es también el punto de una interesante precisión en el lenguaje técnico de nuestro Obispo, que no carece de importancia para el anterior contexto de las ideas abstractas. En las anteriores ediciones, B. usa indistintamente los términos de "idea" y "noción" (véase, por ejemplo, *Principios*, II, página 104). En esta nueva edición de conjunto del año 1734, B. introduce una neta distinción entre los dos conceptos que se acusa en ambas obras reeditadas. No es lo más importante los cuatro nuevos párrafos introducidos en determinado punto del tercero de los *Diálogos* (II páginas 232-235), largo pasaje en que se airea el tema de nuestros actos mentales; más capital es la consciente aplicación discriminada de los dos términos "idea"-"noción" y que se mantiene consecuente a lo largo de diversos contextos; para ello ha sido preciso revisar cuidadosamente múltiples pasajes de *Principios* y *Diálogos*, eliminando el equívoco y adicionando oportunas aclaraciones (II, pp. 80, 106). En la última edición del *Alciphron* igualmente persistirá la misma preocupación terminológica y dejará su huella en pasajes centrales (III, p. 292).

Nos llevaría muy lejos el intento de levantar todo el fondo mental que se cubre tras de estos pasajes retocados, en que no ha logrado B., pese a sus esfuerzos, transparentar una fórmula última y definitiva de su pensamiento. Recogeremos, de momento, los aspectos más patentes.

1) Si se hace cuestión de nombre y así lo quiere el uso vulgar, no tiene dificultad B. en cobijar bajo la genérica denominación de "idea" todos los actos cognoscitivos de la mente; pero es, ciertamente, una manera impropia de hablar extender el concepto de idea a todo aquello que conocemos o de que tenemos noción (II, pp. 80, 106).

2) En sentido más propio, "idea" se ha de reservar a la representación intuitiva que está implicada en la percepción de los objetos sensibles o en su correspondiente acto imaginativo. Es de todo punto im-

propio extender el ámbito de la "idea" hasta los objetos o realidades espirituales o funciones activas de la mente que no son propiamente representativas (véanse pasajes últimamente citados). Se comprenderá por ello la resistencia ingénita de B. a trasfigurar una "idea" en representación universal, lógica, intelectual. Idea abstracta sonaba para él como círculo cuadrado. De esta acepción limitada de "idea" (con su significado tal vez el más originario de visión intuitiva sensible ininteleCtualizable), es bien seguro que nunca ha abdicado B. (y no habrá que olvidar que es Locke y no Berkeley quien ha acuñado este nuevo término para todo el ciclo empirista inglés).

3) El término "noción", indistintamente puesto al nivel del de "idea" en las obras de B. antes de las ediciones de 1734, desde este momento se deslinda de él para designar los otros objetos del conocimiento superiores al sentido e imaginación. Aquí entrarán ante todo las realidades espirituales, las que en los *Diálogos* se asignaban al puro entendimiento, "virtud, razón, Dios" (II, p. 194), "alma, espíritu y operaciones de la mente, como querer, amar odiar" (II, p. 53; expresamente corregido este pasaje en la segunda edición de los *Principios* para hacer la conveniente precisión terminológica); "mi mente y sus actos sobre ideas" (II, página 106), y, finalmente, las relaciones de las cosas:

"De igual manera conocemos y tenemos noción de la relación entre cosas o ideas, las cuales relaciones son distintas de las ideas o las cosas relacionadas, en cuanto que las últimas (ideas y cosas) pueden ser percibidas por nosotros sin percibir las primeras (las relaciones).

"Se ha de notar también que todas las relaciones que incluyen un acto de la mente no puede decirse con propiedad que tenemos con ellas una idea, sino más bien una noción de las relaciones o habitudes entre las cosas" [11].

El último capítulo de esta catalogación nocional ofrece un aspecto extraordinariamente delicado. B. se resiste tercamente a elevar al orden del puro entendimiento, de la noción, el material de la sensación, lo que es objeto de "percepción", las ideas o las cosas (que para B. es lo mismo, pues la cosa, objeto sensible, es la misma percepción, *esse* = *percipi*); pero acerca hasta el nivel del intelecto puro las "relaciones" de esas mismas cosas. Indudablemente ello va ligado a la doctrina general de B. de que es objeto del entendimiento, de la noción, las operaciones del mismo entendimiento, y esas relaciones entre las cosas se proyectan en el marco de la actividad de la mente; pero es bien claro que esa actividad relacionante aplicada a las cosas no ha de quedarse en pura notificación de la propia actividad, como el mero querer, odiar, o el mismo relacionar; evidentemente el complejo de "ideas" berkeleyanas, iluminadas por la actitividad del espíritu, adquiere un cierto carácter

[11] "In like manner we know and have a notion of relations between things or ideas, which relations are distinct from the ideas or the things related, inasmuch as the latter may be perceived by us without our perceiving the former" (II, p. 80).

"It is also to be remarked, that all relations including an act of the mind, we cannot so properly be said to have an idea, but rather a notion of the relations or habitudes between things" (II, p. 106).

intuitivo o representativo, que lo constituye en auténtica "noción", "en cuanto que conozco o entiendo lo que es significado por esas palabras" (II, p. 106).

Y nos preguntamos si en el caso del triángulo no estaría a estas alturas obligado B., en fuerza de sus propias concesiones y avances, a dar al adversario que la consideración del triángulo, del hombre, como tal, es pura y simplemente una "noción" del triángulo y del hombre. Efectivamente, el triángulo como tal, ¿no implica por fuerza una síntesis superior que relaciona las "ideas" (ideas de B.) percibidas de tal o cual triángulo y las reúne en un esquema lógico nuevo que nunca dará el sentido, como nunca dará el sentido una percepción de triángulo ni de hombre; síntesis que no será, ciertamente, "idea" sensible ni imaginable, pero sí aprehensión conceptual del conjunto sensible, irreductible a sentido e imaginación y, por tanto, indibujable e insensibilizable en ninguna realidad existencial, pero no por ello menos expresión del contenido real básico, óntico, el más profundo y el más real del ser? ¿No estaremos ante una "noción" muy cercana a una "intuitio essentiae", que podrá presentarse ante el entendimiento como una auténtica "noción abstracta", "conceptual", y no por ello irreal, de las cosas sensibles, y garantía de universalidad en la demostración, específico objeto de la ciencia?

LUIS MARTINEZ GOMEZ, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

A LA CONSTITUCION DE LA MATERIA POR EL "ETER COSMICO"

Es tema—el del éter cósmico—que ha conservado su actualidad e importancia a lo largo de la historia de la filosofía de la naturaleza, vieja ya de veinticinco siglos. Es la tesis siempre discutida, y, al parecer, también discutible en el futuro, de la existencia y propiedades de un "algo" que llene de igual forma los espacios interestelares y los intermoleculares y aún los intraatómicos no ocupados por las partículas materiales, y que dé, a su vez, al universo, una unidad de agregación y contigüidad. El problema del *lleno-vacío,* aspecto particular del problema más amplio *continuo-discontinuo,* aflora ya en los primeros vagidos de la filosofía griega. Jónicos y eleáticos lo hacen blanco de sus profundas especulaciones, pero sin convergencia de resultados: Parménides y los suyos proclaman la unicidad del ser—y por cierto corporal—, que todo lo llena; Empédocles y Anaxágoras dogmatizan la imposibilidad absoluta del vacío; los Atomistas—que pertenecen también a la escuela jónica—exigen el vacío para el movimiento de sus átomos inertes, y ponen el vacío y el lleno como principios últimos de los cuerpos. Con esto quedaba ya lanzada al palenque de la disputa metafísica la cuestión del éter cósmico.

Aristóteles llega a la afirmación de la no-existencia del vacío, ni

separado ni entreverado de alguna manera con la materia: es el resultado de una cerrada discusión, prolongada por cuatro capítulos (6-9 de su *Lib. IV Phys.*), de los argumentos de Leucipo y Demócrito, y también del examen del papel del vacío en el movimiento de los cuerpos. También en el *De coelo*, propugna la necesidad de una sustancia sutil que sea vehículo de la luz desde el objeto al órgano, porque ninguna acción puede darse a través del vacío. Consecuentemente exige para los espacios interastrales — comprendidos dentro de la esfera de las estrellas fijas — la presencia de una materia continua, que no es inmediatamente accesible a la experiencia y que ofrece propiedades completamente distintas de los cuerpos ordinarios: le dió el nombre de *éter*, siguiendo una antigua tradición de los poetas griegos.

Este capítulo de la cosmología peripatética pasó en bloque. sin retoques de importancia, a la escolástica medieval. Santo Tomás, por ejemplo, comentando al Estagirita, niega en absoluto la posibilidad del vacío, ya como corte total en el seno del cosmos, ya en la región que sigue a la de los elementos terrestres—todos ellos continuos—y en la que los astros describen sus trayectorias. A los argumentos antiguos de la imposibilidad de la acción a distancia y de la absurdidad de un movimiento en el vacío, añade el santo doctor otra consideración fundada en que la unicidad del Creador requiere que todas las cosas producidas por El estén enlazadas con un orden y respeto mutuo, que sólo pueda existir si están en contacto directo o mediato. Esta doctrina no implica la imposibilidad metafísica de intervalos o espacios cerrados, en especial si son muy pequeños, dentro del cosmos—como defendieron más tarde Descartes, Spinoza, Balmes, Farges, y otros—; semejante imposibilidad, tanto para los antiguos escolásticos como para los aristotélicos, era únicamente natural o física.

Durante dos milenios conservó su puesto en la filosofía este éter cósmico, indefinido en gran manera en su esencia y en sus caracteres. Por fin llega el siglo XVII, y con él el nacimiento y rápido desarrollo de las ciencias de observación y experiencia. A ellas, y muy en particular a la óptica, se debe el valor científico y el sentido físico que adquirió la hipótesis del éter. Sin desconocer los méritos de Descartes, Grimaldi, Malebranche, Hooke y otros, puede afirmarse que el verdadero constructor de la teoría ondulatoria de la luz ha sido Chr. Huygens. En su *Tractatus de lumine* (1690) dice que "no puede dudarse de que la luz consiste en el movimiento de cierta materia"—a la que llama éter—, flúido sutil que todo lo llena y penetra, compuesto de partículas contiguas, mucho más tênues que las del aire, dotadas de rigidez elástica grandísima para poder transmitir con velocidad muy elevada la perturbación lumínica en forma de ondas longitudinales. Newton, por su parte, aunque vaciló en hacer intervenir el éter como agente propagador de la luz, y concibió la gravitación universal como una fuerza cuya acción se trasmite instantáneamente, no ha dejado, sin embargo, de creer en el éter. Ahí están las terminantes expresiones del famoso *Scholium* con que cierra la tercera edición de sus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1722): con amplia visión sintética señala que hay que

buscar en el éter el medio que trasmite las fuerzas y las acciones de cohesión, las eléctricas y las magnéticas, los fenómenos del calor, de la luz y aun los fisiológicos.

En los comienzos del siglo pasado el gran físico francés A. Fresnel, una vez logrado el triunfo de la teoría ondulatoria sobre la emisiva, pasa a estudiar—siempre dentro de la imagen mecánicoelástica del éter—los hechos llamados de polarización. Al exigir éstos que las vibraciones lumínicas tengan lugar transversalmente, es decir, en el plano de onda, se ve obligado a concebir el éter a modo de un cuerpo elástico sólido, tan sutil que no ofrezca resistencia alguna apreciable al curso vertiginoso de los astros, y tan rígido que transmita las perturbaciones lumínicas con fantástica velocidad. Las insolubles dificultades y aun contradicciones que ofrecía la mecánica de semejante éter, a pesar de los sutiles y desesperados esfuerzos de Stokes y Cauchy, quedaron suprimidas cuando Maxwell y Hertz propusieron y desarrollaron la teoría del éter electromagnético, vehículo de todas las fuerzas eléctricas y magnéticas, y, por tanto, también de las vibraciones lumínicas, que no son otra cosa que campos electromagnéticos variables que se propagan por el espacio. La doctrina acerca del nuevo éter fué llevada a su perfección por H. A. Lorentz: según él, trátase de una sustancia extensa y continua, permeable para los cuerpos ponderables y sus componentes, a los que rodea por todas partes, los une y los penetra, y es substrato inmóvil de los campos de gravitación y electromagnético. Descartada, en efecto, de la física, a mediados del siglo XIX, sobre todo por medio de las experiencias de Faraday, la hipótesis de la acción a distancia, había hecho su aparición el éter gravitatorio, sustancia material imponderable, soporte y transmisor del misterio de la atracción universal newtoniana.

El primer decenio del siglo XX vivió los días de la crisis más aguda, y, al parecer, definitiva, de la hipótesis del éter. Salida a la luz la nueva teoría de la relatividad restringida, no pocos—aun entre los físicos de más renombre—juzgaron que aquella sustancia, reducida ya a un puro escenario en la física lorentziana, debía desaparecer del todo, no sólo por inútil, sino aun por absurda y contradictoria. El mismo Einstein, en sus primeros escritos de vulgarización, que dan cuenta bastante imperfecta de su teoría, se había expresado de forma demasiado atrevida, o por lo menos ambigua. Pero en 1918 escribía: "Según la relatividad general, el espacio vacío—es decir, sin materia y sin campo electromagnético—está dotado de cualidades físicas, matemáticamente caracterizadas por las componentes del potencial de gravitación; estas cualidades determinan el comportamiento métrico de cada región espacial, como también su campo gravitatorio." Y en su célebre discurso de Leiden, en 1920, afirmaba: "El éter de la teoría general relativística es un medio privado de todas las propiedades mecánicas y cinemáticas pero que determina los fenómenos mecánicos y electromagnéticos... Según dicha teoría, el espacio está dotado de propiedades físicas; por lo tanto, en este sentido, existe un éter." Más todavía: al lado del éter gravitatorio, admite Einstein la existencia del campo electromagnético, que en

aquél tiene su asiento y sujeto, y cuyas condensaciones serían las partículas elementales de materia. Así, para muchos físicos relativistas conservadores, la noción de éter ha pasado a ser la de *espacio físico*, llamado también *espacio-éter*, para recordar que se trata de una entidad existente sustancialmente; no es materia ordinaria, pero tampoco una abstracción simple del espíritu

En no pocos cultivadores de la nueva física ha adquirido posteriormente el éter cósmico una importancia tal, que su papel llega a predominar sobre el de la materia ordinaria; más aún, algunos investigadores de primera fila no vacilan en aseverar que las partículas elementales son sencillamente puntos singulares en la inmensidad de este espacio físico, que lógicamente debería considerarse la única sustancia del cosmos material. Así el Prof. Gustav Mie, director del Instituto de Física de la Universidad de Friburgo (Brisgovia), que ya en 1913 modificó las ecuaciones de Maxwell para explicar la "estructura granular del campo"—esto es, el carácter corpuscular de la materia—ha escrito más recientemente: "El universo todo está ocupado por una sustancia cósmica, absolutamente igual y homogénea en todos los lugares y en todos los tiempos, el llamado *éter cósmico*. La materia en su variedad sorprendente es tan sólo una singular forma fenoménica de los estados de este éter homogéneo. Las últimas partículas elementales de la materia no son más que nodos de energía en el éter." Por su parte, el gran matemático de Gotinga, H. Weyl, propugnador de la unificación de los campos gravitatorio y electromagnético, decía: "El electrón, que antes era considerado como un cuerpo sustancial extraño en el campo electromagnético vacío, se nos presenta ahora como una pequeña región en que las magnitudes de campo y la densidad eléctrica alcanzan valores sumamente altos. No es el campo quien necesita de la materia para existir, sino que la materia es un producto del campo." También la mecánica ondulatoria suponía en sus comienzos un sujeto o sustrato de las ondas asociadas o de los paquetes de ondas, de trascendencia decisiva para el problema de la constitución de la materia. "Tanto De Broglie como Schroedinger—afirmaba en 1931 el P. Pérez del Pulgar—conciben el espacio entero como lleno de un flúido elástico, surcado por ondulaciones de muy diferentes períodos, sujetas a dispersión, y animadas por tanto de velocidades diversas y muy superiores a las de la luz, y regidas en su propagación por una ecuación dalembertiana susceptible de soluciones propias. o sea cuantificadas."

* * *

Un concepto y teoría totalmente nuevos y esencialmente distintos de los hasta hoy considerados en la cosmología y en las ciencias de la naturaleza, son expuestos y propugnados en el original y erudito ensayo que vamos a presentar a nuestros lectores [1]. Su autor, profesor en el

[1] *Der Weltaether*. Ein Beitrag sur Loesung des Materieproblems, von Heinrich Pohl, S. I. Innsbruck, Rauch, 1951. 18 × 25 cm., 93 pp.

Instituto de filosofía escolástica de la Universidad de Innsbruck, trata de atacar por el flanco del *éter cósmico* la cuestión acerca de la esencia del mundo corpóreo. En realidad el estudio de este *algo* que debe llenar todo el espacio determinado por el universo material plantea muchos y difíciles interrogantes científico-filosóficos, que, a su vez, abren nuevas y prometedoras perspectivas para resolver el problema cosmológico por antonomasia, la constitución íntima de los cuerpos. En este sentido concluirá el autor su trabajo diciendo que "la concepción dinámica de la materia, la teoría de los campos, y en último resultado nuestro *éter cósmico*, no son sino una expresión del enlace natural que une todos los seres individuales en una gran comunidad" (89).

El estudio consta de dos partes. En la primera (pág. 3-31), dedicada a la *historia del problema del éter*, se dibuja clara y concisamente un bosquejo de las principales opiniones que se han sucedido, desde los primeros filósofos griegos—Parménides, Heráclito, Demócrito—hasta los constructores de la mecánica ondulatoria en nuestros días. Para el cosmólogo neoescolástico el problema dentro de la escuela se centra en la sutil y acerada crítica y refutación que hace Aristóteles—la cual repetirán y comentarán los grandes maestros del Medioevo—de la doctrina atomista de la existencia del vacío, necesaria para el movimiento de los átomos. Ni Santo Tomás ni Suárez aportaron elemento alguno esencialmente nuevo; si bien el segundo admite la posibilidad del movimiento en el espacio vacío, no por esto admite la existencia de éste dentro de los límites del cosmos sensible. Cuatro nombres principales figuran en la selección de filósofos modernos: Descartes, con su aserción —lógica en su sistema—de la imposibilidad metafísica de todo vacío; Leibniz, que excluye la existencia del vacío en el universo, no por razones intrínsecas, sino por exigirlo así su perfección; Balmes, el cual ataca aguda y profundamente el problema en el capítulo VII del libro 3.º de su *Filosofía Fundamental*, titulado "Espacio-nada", hasta formular en el c. XII, aunque sin excesiva confianza, las diez conclusiones que resumen su análisis; y el P. Redlhammer S. I., para quien el espacio cósmico ha de estar ocupado no sólo por astros, sino también por un flúido que en todas partes penetra, aun cuando por no poder gozar de continuidad perfecta da lugar al "vacuum disseminatum" en el seno del universo.

Singular interés y actualidad revisten las opiniones de los científicos relativas a nuestro argumento, no menos variadas y discutidas —como queda ya señalado—que las de los filósofos. En particular, el éter de la física reciente—sobre todo relativística—apenas tiene de común con el clásico más que el nombre: es el espacio-físico, al que corresponde una existencia autónoma, y que es sujeto del campo de fuerzas, por lo cual ha sido dotado de todos los caracteres necesarios para llenar su objeto. Por lo que atañe a la mecánica ondulatoria, ha ofrecido sucesivamente una triple interpretación de las ondas de materia: la realista, que las considera como verdaderos cambios en un medio; la modélica, que ve en ellas una representación parcial e imaginaria de la realidad; la estadística, en la que ondas y nodos se reducen a magnitudes que indican la probabilidad de que una partícula esté presente en ésta

o en aquella parte del espacio. En atención a esta doble faz de la materia — onda y corpúsculo — muchos físicos prefieren hoy la concepción dinámica del mundo antes que una pura teoría de campo: "La física reciente—ha escrito A. March—resuelve la materia en centros de fuerza; las partículas existen para el físico solamente en cuanto de ellas proceden campos de fuerza."

¿Existe el éter cósmico? Es la pregunta que abre la segunda parte del trabajo. El *vacío* inmenso que físicos y astrofísicos señalan entre los sillares últimos del mundo corpóreo, ¿qué es? ¿Trátase solamente de un vacío *relativo,* es decir, con relación a la observación y a la experiencia, o de un vacío *absoluto,* esto es, de un volumen que no contiene absolutamente nada real material? La respuesta no puede ser más tajante: "*No existe ningún vacío absoluto;* más aún, no puede darse, porque el concepto de un vacío absoluto existente encierra intrínseca contradicción" (39), pues se identifica dicha noción con la de espacio en cuanto tal, la cual no puede existir sino como contenido de nuestro pensamiento. Antes había escrito: "Queda siempre firme el hecho del movimiento que presupone la continuidad ininterrumpida del espacio. Con esto queda firme el hecho de que el mundo material es una totalidad extensa sin interrupción." (34). Si, pues, no puede darse una extensión sin algo extenso, y si por otra parte el espacio solamente está ocupado en una parte insignificante—en la concepción dinámica ni siquiera esto—por materia continua inerte, se sigue por necesidad que "además de lo corpóreo en sentido estricto debe existir *otro algo extenso,* que llena las regiones espaciales no ocupadas por partículas. Este algo lo llamamos *éter cósmico*". (42). Corresponde aproximadamente al *campo,* o *espacio-físico* de los científicos del siglo XIX; pero mientras éstos deducían la necesidad de un algo de la imposibilidad de la acción a distancia, aquí se demuestra partiendo de la extensión, que exige para su realización un algo extenso.

Demostrada la existencia—"an sit"—de un éter cósmico, precisa determinar su esencia—"quid sit"—. ¿Cuál es la naturaleza, cuáles los caracteres de esa entidad?... Y, ante todo, ¿qué nos dice la física acerca de ella? Los hechos comprobados por las ciencias experimentales nos permiten señalar tres propiedades físicas, que allanarán el camino a la inteligencia de su naturaleza bajo puntos de vista generales y filosóficos. A) *La extensión* del campo. Los dos grandes grupos de hechos naturales, los efectos de la gravitación universal y los fenómenos de radiación y electromagnéticos, que se extienden a todo el universo, exigen un éter cósmico extenso y continuo que llene el entero espacio cósmico. B) La *dinámica* del campo. Los campos gravitatorio y electromagnético — que la reciente teoría generalizada de la gravitación de Einstein intenta unificar—no están extendidos en el espacio cósmico a la manera de una realidad homogénea uniforme, ni son a modo de formaciones estáticas y estacionarias, antes gozan de una estructura variable y de una rica dinámica. Esta, empero, no es autónoma, sino esencialmente dependiente de la materia: las partículas son lo primario en el universo, el campo es algo secundario y acompañante. Pero no se olvi-

de que "el campo por sí solo no existe, por más que se pueda hablar sobre él sin atender a su causante y excitador y a su propio sujeto." (47). C) El *dualismo onda-corpúsculo*. La estrecha interacción entre partículas y campo en combinación con la teoría electrónica pudo dar lugar a la sospecha de que los corpúsculos no son otra cosa que singularidades del campo. Por su parte, los hechos que están en la base de la teoría cuántica y de la mecánica ondulatoria han conducido a algunos físicos a reconocer que "el dualismo onda-corpúsculo carece de importancia, pues la luz—y lo mismo se diga de la materia—ni es una onda ni es un corpúsculo, sino algo que es incapaz de una descripción intuitiva" (Westphal). Así, los resultados de la física reciente hacen por lo menos muy problemático el hiatus y oposición entre el éter cósmico por un lado, y por el otro los átomos y sus constitutivos.

Donde termina la *física* ha de comenzar la *metafísica* para iluminar con sus principios las bases mismas de nuestro conocimiento del mundo corpóreo, y para proporcionarnos un concepto lo más adecuado posible del ser material. Empecemos por la *metafísica del éter* poco desarrollada hasta hoy en los autores neoescolásticos, siendo así que dicho medio alcanza cada día mayor importancia por la inclinación de los investigadores científicos a concebir la materia *dinamísticamente*. Por lo que se refiere al primer aspecto del ser, su *existencia*, queda probado con legítimo raciocinio que se da un éter cósmico, un algo que llena el espacio no solamente como un ente de razón, una formación conceptual, sino como una realidad en sí subsistente, independiente de nuestra inteligencia.

No resulta tan fácil presentar el otro aspecto metafísico del ser, su *esencia*, tratándose del éter cósmico. Si la esencia es la unidad ideal del ser, no cabe duda que esta unidad parece faltar al éter cósmico, que en un grupo de hechos experimentales muestra estructura corpuscular y en otros no menos importantes aparece con carácter ondulatorio. En presencia de semejante conflicto la concepción actual cree poder salvar, por lo menos negativamente, la unidad, favoreciendo la idea de que las partículas son primariamente verdaderas partículas, mientras que la luz primariamente consiste en un efectivo movimiento ondulatorio. El carácter ondulatorio de las partículas es mucho menos real que el de la radiación, y viceversa. El aspecto corpuscular de ésta es mucho menos real que el de la materia. Más ¿qué hay que decir positivamente acerca de las partículas y de sus propiedades, y en especial de su carácter ondulatorio y, correspondientemente, qué es lo que constituye la esencia del fotón y de su carácter corpuscular?

Se nos presenta en primer plano una serie de acuciantes problemas que piden urgente solución. Tenemos, sí, partículas y ondas; pero ¿dónde está el *éter cósmico?* ¿Se identifica con las ondas? ¿Es una cosa única, que se dilata por todo el universo, o está compuesta de muchos individuos, o bien no es una "cosa" en el sentido de un ser autónomo, subsistente, sino sólo accidente, fenómeno acompañante?... Es, pues, el problema de la *sustancia*, el que pide ser resuelto en primer lugar, ya que toca el meollo de nuestra investigación. Frente a la sustancia concebi-

da por la mentalidad mecanicista del siglo pasado como un trozo extenso e inerte de realidad, hay que decir que "ser sustancia significa estar por sí mismo, estar en sí cerrado e independiente (en sentido relativo), y por esto también afirmarse a sí mismo, permanecer constantemente en intercambio de actividades" (64). ¿En dónde se verificará, según esto, el concepto de *sustancia material?* Si la sustancia es una unidad independiente, no sólo unidad estática del ser, sino también unidad dinámica de obrar, salta a la vista que habrá que considerar como sustancias materiales a los elementos o partículas elementales. Prácticamente, pues, dondequiera que se nos presenten electrones o positrones, protones o neutrones o mesones, podemos con toda probabilidad afirmar que nos hallamos ante sustancias materiales. No goza de tanta evidencia el carácter sustancial de los fotones o cuantos de luz.

Una segunda pregunta relativa también a la *metafísica de la materia*: ¿Son *extensas* las sustancias materiales? Las formas fenoménicas son extensas, es verdad; pero esto no nos dice que también su sujeto deba ser formalmente extenso, es decir, continuo. "Para el concepto de principio activo material sólo se requiere admitir como perteneciente al mismo una capacidad y ordenación de presentarse extensamente" (70). La sustancia material en sentido estricto es una realidad metafísica, ni extensa ni puntiforme, sino por esencia colocada más allá de las dimensiones de espacio y de tiempo. Añádase a esto que el concepto de *unidad activa* parece precisamente excluir la extensión, ya que lo extenso—como tipo de lo difuso y resuelto en partes—es la antítesis de la unidad, de la concentración que debemos atribuir al fundamento último del obrar. ¿Qué será, según esto, la *extensión* de la sustancia material? "La extensión, como la actividad, es meramente una *realidad* secundaria, la cual en su ser depende de la sustancia, es, en otras palabras, un *accidente* de la sustancia material" (71). Mediante el accidente de la extensión, la sustancia material—tomada en sentido estricto—es, por así decirlo, capaz de vida y llega al pleno desarrollo de su naturaleza dinámica; en virtud de este "medio de comunicación", la sustancia, como que "sabe" lo que pasa a su alrededor, e interviene en el curso del cosmos, y a su vez recibe la acción de éste... *¿Hasta dónde* se extiende este ser de segundo orden? "Hasta donde alcanza la actual influencia y posibilidad de influir, hasta allí está también presente un algo real, dependiente de la sustancia; un algo que, a semejanza del principio activo que es su sujeto, es también de naturaleza dinámica; ejerce acciones y las recibe de fuera" (72). En principio, si atendemos a la posibilidad, se extiende *por todo el mundo material*. Semejante esfera de acción no puede ser concebida como una realidad homogénea, antes por el contrario, sus partes gozan de una cierta estructura determinada por la distribución y por las relaciones mutuas de las sustancias materiales y regulada por las leyes de la actividad recíproca—leyes gravitatoria, coulombiana, de campo electromagnético, etc.—. En especial, y conforme a la estructura cuantizada del universo, a cada sustancia, si se presenta corpuscularmente, le corresponde una región extensa del orden de 10-13 cm., dentro de la cual es imposible una localización ulterior. Este recinto espacial correspon-

de a lo que comúnmente se designa como "extensión de la partícula elemental".

De esta *metafísica de la materia* se pasa llanamente a la *metafísica del éter cósmico*. Cada sustancia material tiene su esfera real de acción, su *campo*. Este *campo*, ya que representa el enlace con las demás sustancias, debe naturalmente superponerse y coincidir espacialmente con los campos de ellas; y pues cada una de las esferas de acción se extiende por todo el cosmos, ocupan todas ellas el mismo espacio, solamente su estructura es diversa. De la superposición de las esferas de acción resulta una realidad extensa, compleja; no es otra cosa que aquel *algo* —provisoriamente supuesto—que llena el espacio, al cual hemos llamado *éter cósmico*. Según esto, el éter cósmico es "un colectivo compuesto de los accidentes extensos y compenetrados de las sustancias materiales; empíricamente hay que equipararlo al *espacio físico*" (74). Puesto que en frase de March "la física actual resuelve la materia en centros de fuerza", no solamente hemos de considerar en el mundo corpóreo el campo, sino que hemos de conceder la preferencia—mirando las cosas ontológicamente—al agente excitador del campo. No llegamos así a un *dinamismo*, sino a una *metafísica del éter y de la materia* simultáneamente.

Termina la obra del P. Pohl con un capítulo destinado a señalar más bien que a desarrollar algunas aplicaciones y problemas particulares en relación con la tesis general. Por lo que atañe a la *terminología*, nuestro éter cósmico es una realidad subordinada a la sustancia y, en consecuencia, ha de ser atribuída al mismo grado del ser, porque el accidente participará ordinariamente del rango óntico de su sujeto. Ahora bien, aun cuando la sustancia que se realiza en el mundo inanimado pertenece al orden *metafísico*—esto es, no es accesible "ratione sui" a los sentidos—, con todo debe ser llamada *material*, pues considerada juntamente con su campo de acción, es directamente perceptible; el espacio físico el campo, el éter cósmico, podrán, pues, y deberán ser llamados materiales.

¿Qué aspecto ofrece la totalidad del cosmos? Es una segunda cuestión. El universo en su conjunto es una región espacial llenada por el éter cósmico. Es este el mar en movimiento de las acciones e irradiaciones que nace de los manantiales en él esparcidos, es decir, de las sustancias materiales. Estas, que son los sujetos propiamente dichos de los procesos cósmicos, están entre sí dinámicamente trabadas. Supuesta la realidad de la expansión del universo, el éter cósmico deberá alejar más y más sus límites, y por cierto con la velocidad de la luz, pues con ella se propagan dentro del cosmos los fenómenos de campo.

Tocante a la doctrina acerca del *vacío*, en la teoría expuesta no sólo queda asegurada la perfecta continuidad del mundo material, sino también queda excluída la acción a distancia. Las sustancias materiales no están sólo iuxtapuestas sin interrupción mediante sus campos de acción, sino que están *intrapuestas*. Semejante intraposición dice algo más que estar en un mismo lugar, es un "continere" en influjo recíproco y, por tanto, un "continuo" de especie dinámica. La división de las sustancias,

por lo tanto, ha de ser concebida, en primer término, dinámicamente, no localmente.

¿En dónde está la sustancia? En cuanto tal, en su ser absoluto, metafísico, no tiene ella ningún "ubi"; sólo por su ser relativo, por su manera física de manifestarse, resulta atada a un lugar. "Por *lugar de una sustancia corpórea* se entiende ante todo aquel pequeño volumen que la sustancia de modo especial domina por sus acciones. La llamada *extensión de la partícula,* del orden de magnitud de la longitud elemental"(82). En el recinto, fuera de "la partícula", es la sustancia también activa, pero de manera "enrarecida". Se podría decir que la sustancia está en todo el cosmos presente actualmente, pero con dos clases de actualidad: con actualidad intensiva, concentrada como "partícula", con actualidad difundida, enrarecida, como "esfera de acción" (campo, onda). La sustancia material recibe, pues, un lugar mediante su acción, especialmente bajo la forma de la "partícula". Y porque esta acción es mutua, se puede también decir que una sustancia es colocada al entrar en interacción con otras sustancias.

* * *

Muy lejos de la verdad andaría quien creyese poder justipreciar el valor y mérito de la monografía del P. Pohl acerca del *éter cósmico* por sólo el esquemático bosquejo que acabamos de presentar de la esencia de su contenido doctrinal. Como reza el subtítulo, se trata de "una aportación a la solución del problema de la materia", la cuestión cosmológica por excelencia, que después de dos milenios y medio de meditaciones y teorías, parece estar todavía lejos, muy lejos, de su definitiva solución. Y a fe que no puede negarse novedad y originalidad a la empresa del autor. Mientras para un gran número de filósofos y manuales neoescolásticos el éter es relegado al rincón de las realidades secundarias del mundo corpóreo—y aun se llega a afirmar que "se trata de una simple opinión de la física y no de una exigencia filosófica"—, pasa aquí al primer plano de la consideración especulativa filosófica y científica para iluminar desde él la estructura del universo material. Es un vigoroso ataque de flanco en cuyo desarrollo entran en juego numerosos y variados elementos de las ciencias físicas y de la metafísica escolástica, estratégicamente dirigidos y combinados. "La solución del problema del éter es uno de los temas que sólo pueden ser dominados por el trabajo conjunto de la física y de la metafísica" (1).

La física moderna de la materia y del éter interviene, como queda señalado, no solamente bajo el aspecto de preparación y marco histórico, sino inmediatamente para sacar de ella los puntos de arranque y las bases teórico-experimentales. Así son expuestas y valoradas las ideas de campo de Maxwell y Hertz, de Lorentz y Einstein, de características tan diversas y aun opuestas. Son rechazados los intentos de Mie y de otros de hacer del campo físico el objeto único de la física y de resolver todo lo corpóreo en particularidades y estados de un campo. Son indicados los graves y difíciles problemas planteados a la mecánica reciente por el dualismo onda-corpúsculo, que reviste todo lo material, así las partículas

como las radiaciones. Es señalada la concepción *dinámica* de la materia que prevalece en no pocos científicos de nuestros días, como en Weyl, el cual "además del campo admite realidades discretas, que no son algo espacial, sino que sólo están presentes en un determinado ámbito espacial, y que como agente excitador producen el campo". Estos puntos y otros menos importantes son tratados con sobriedad y solidez. La misma bibliografía científica, lejos de ser farragosa, es breve, pero muy escogida.

La *metafísica* así del éter como de la materia alcanza, como es natural, un desarrollo mayor y más profundo. Al fin y al cabo estamos en plena filosofía de la naturaleza inorgánica. Densas y largas páginas, bien pensadas y escritas con claridad, son dedicadas al objeto e importancia de la metafísica, a las diferencias y relaciones entre ella y la física, a la necesidad de atender a los hechos y teorías de la ciencia moderna para edificar una filosofía de la naturaleza digna de este nombre, a la exposición y análisis de conceptos tan fundamentales como los de esencia, sustancia, accidente, extensión, distancia, etc. Se ha indicado ya el especial interés concedido al problema filosófico de la posibilidad y existencia del vacío, en cuyo desarrollo atribuye mucha importancia a las ideas de nuestro Balmes. A esta parte filosófica nos permitiremos poner algunas acotaciones u observaciones, con el objeto no de impugnar, sino de aclarar y precisar.

El mundo corpóreo en extenso. Esta afirmación, punto de partida obligado de toda cosmología, es patrimonio común de la sana razón y de la filosofía perenne. Atestiguada inmediatamente por la actividad de los sentidos externos, sólo puede ser negada o puesta en duda por el subjetivismo crítico, que reduce el universo a una incógnita jamás despejable, o por el monismo espiritualista, para el cual la materia es un fenómeno producido por la actividad representativa de la mente o una objetivación de la voluntad, principio absoluto y único que constituye todas las cosas. La veracidad de los sentidos, al exigir la extensión del cosmos material, requiere la expenetración de los cuerpos que lo constituyen y también de las partículas que forman los cuerpos. A su vez esta extensión es la base y fundamento objetivo de las nociones que se refieren a la cantidad dimensiva—continuidad, contacto, distancia, proximidad, etc.—: "El hecho de que el mundo material es extenso implica que los conceptos de magnitud, distancia, volumen, entre otros, sean tomados de la realidad y que en ella tengan su fundamento" (32). Querer sacar algo más del testimonio de los sentidos es suponer implícitamente definiciones o principios gnoseológicos que distan mucho de imponerse al espíritu por la fuerza de la evidencia. Así, por ejemplo, quienes pretenden que el continuo fenoménico o *ad sensum* de los cuerpos exige la continuidad formal, por lo menos en sus últimos elementos, parten del postulado de que el conocimiento implica una adecuación perfecta entre la facultad y el objeto, o suponen la falsedad y repugnancia del continuo virtual—a lo Palmieri—. Son dos actitudes que no parece puedan justificarse suficientemente.

El mundo corpóreo ha de estar lleno; en otras palabras: debe existir

un algo—al cual llameremos *éter cósmico*—que ocupe sin interrupción alguna los intervalos tanto entre los cuerpos como entre las partículas elementales. Dos argumentos son aducidos en prueba de la tesis: *a*) La posibilidad del *movimiento* en todas las regiones del espacio cósmico supone en ellas la presencia de algo. "Para que pueda tener lugar un movimiento o cambio de lugar, no basta que puedan en el cosmos ser indicados diferentes puntos con sus distancias; es, además, necesario que todos los puntos, a lo largo de los cuales se desarrolla el movimiento, estén unidos de modo continuo. Y puesto que ningún punto del universo excluye el movimiento, debe todo el cosmos ser un *continuo*." (32, 34). *b*) El concepto de un *vacío absoluto existente* encierra intrínseca contradicción; luego no puede darse dentro del cosmos. Y la prueba es sencilla: "El vacío absoluto es lo mismo que el espacio en cuanto tal sin impleción alguna, o la extensión en cuanto tal sin algo extenso. Espacio y extensión, tomados puramente en sí, son conceptos abstractos que no existen en parte alguna realmente, son nada en el orden real y, en consecuencia, incapaces de existir" (39). "La extensión exige, para su realización, una realidad extensa" (44).

En el fondo de entrambos argumentos está implícito el postulado establecido por gran parte de los escolásticos antiguos y modernos, de que la realización de distancia reclama que entre los cuerpos que la poseen se extienda sin interrupción una realidad física—que generalmente se presenta como una sustancia material—. Contra semejante afirmación está la doctrina de la ubicación de Suárez, con su modo real, intrínseco y absoluto, que funda por sí solo todas las relaciones de presencia, de contacto, de distancia. Además, el problema del vacío absoluto existente no se refiere a la existencia física de un ente de razón—la cual, ciertamente, es un absurdo—, sino a si las paredes o límites reales de un intervalo o volumen conservarían sus relaciones de distancia en caso de aniquilarse todo el contenido; y así la cuestión es una aplicación de la doctrina de la distancia que cada cosmólogo defienda. Dado el énfasis con que se propugna la tesis y el contenido mismo metafísico de las pruebas, no nos explicamos la moderación con que se expresa más tarde el autor: "El hecho experimental de que existen extensión y distancia en el mundo sólo se puede explicar, según el estado actual de la ciencia, mediante una realidad que llene el espacio y cuyas propiedades pueden ser determinadas sobre la base de la experiencia; esta opinión está por lo menos *in possessione*" (60).

Caracteres físicos del éter cósmico. Además de la *extensión ininterrumpida* que le corresponde para cumplir con su oficio fundamental de medio impletivo del cosmos, o por lo menos de los intervalos no ocupados por la materia propiamente dicha, pueden señalarse algunas propiedades físicas deducidas de los datos y hechos proporcionados por las ciencias experimentales. "También la física moderna, en efecto, se mantiene firme en que el espacio debe estar lleno y ocupado por una realidad" (24), la cual pertenece de alguna manera al mundo corpóreo, y lleva a cabo todo lo que la teoría de la acción por contacto exige del medio que transmite las acciones. Los efectos de la gravitación universal

y los fenómenos electromagnéticos han demostrado la existencia de dos suertes de campos presentes en todos los lugares del espacio, no llenados ya por partículas. Aun cuando el físico deduce las realidades del campo de la afirmación axiomática de la imposibilidad de la acción a distancia, y no de que la extensión postule para su realización un algo extenso que todo lo llene, establece Pohl que, si no en su concepto, sí prácticamente coinciden el *éter cósmico* del filósofo y el *campo* del científico: "Así—dice—el *éter cósmico* se representa físicamente bajo este doble aspecto, como contenido—*Inbegriff*—de la gravitación y de las fuerzas electromagnéticas" (45). El *éter cósmico*, en consecuencia, no está extendido a manera de una realidad uniforme y homogénea, antes bien poseerá una estructura y dinámica determinada por las partículas materiales y mudable con ellas. Como se ve, la base de la *física del éter cósmico* es, según nuestro autor, la existencia de los campos de fuerza admitida por la física teórica como indeclinable. Pero ¿consta con toda certeza semejante necesidad? No todos los filósofos y científicos se pronuncian por la afirmativa.

Metafísica de la materia. Es este un argumento muy delicado y difícil. ¿Cuál es la esencia de los últimos sillares de que están constituidos los cuerpos? 1) Son *sustancias*. "Se nos presenta la sustancia material dondequiera se muestran las partículas genuinamente tales" (68). Concedemos de buen grado que se prueba con evidencia que el ser de las partículas es sustancial, pero no parece que se excluya la unicidad de este ser. En otras palabras, no se refuta suficientemente la doctrina de Mie y otros físicos, que han defendido y defienden que los corpúsculos no son otra cosa que modalidades o regiones singulares del campo físico o espacio éter, sustancia única en el mundo anorgánico. El profesor de Cosmología de la Universidad Católica de Lovaina. F. Renoirte. no vacila en afirmar: "No podemos saber si tal porción de materia inorgánica es una y una sola sustancia, y ni siquiera si dos porciones de materia pertenecen a dos sustancias diferentes en el mundo estrictamente material" [1].

2) Son *activas*. En contraste radical con el mecanicismo exagerado del pasado siglo, negador de toda actividad, la física y la filosofía recientes proponen una concepción dinamística de la materia, la cual es considerada como principio de acción. Contenida dentro de sus justos límites, encaja perfectamente esta sentencia dentro del marco de la filosofía perenne, opuesta a todo ocasionalismo e inercia absoluta. No pocas veces, empero, se corre peligro de incurrir en exageraciones, llegando a poner en la fuerza o energía la esencia de los cuerpos, y aun a negar la existencia de la sustancia. Es verdad que "debemos concebir los elementos de la materia como ser en acto, como un agente o principio de acción" (64). Pero nos parece exagerado afirmar que "ser sustancia es permanecer perseverantemente en acción recíproca" (64), que "la sustancia material no está jamás para sí, sino que siempre está en rela-

[1] F. Renoirte: *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*. Louvain, 1947. p. 215.

ción con otras, y que sólo está tanto en sí cuanto es necesario para ser referida a otras", que "lo característico en la materia pura es la *actio transiens*" (79).

3) Son *inextensas*. "La partícula elemental es concebida hoy como unidad indivisible o, si se quiere, puntiforme, la cual está ordenada a una región espacial dentro de la que ejerce ciertas acciones" (34). No podemos asentir a esta doctrina, que pertenece a la esencia de la nueva teoría del *éter cósmico*. Porque de ninguna manera se ofrecen pruebas sólidas, y menos aún apodícticas, que obliguen o aconsejen abandonar la posición tradicional. Cierto que los físicos modernos conciben los corpúsculos como puntos o centros de fuerza, pero no parece que prueben con evidencia que esta concepción sea del todo indispensable para explicar los hechos observados, si bien hay que reconocer que es sumamente útil para la física matemática y aun para las hipótesis de trabajo de la física teórica. Cierto que "en el concepto de unidad independiente de acción, tomado en general, no está incluída de ninguna manera la extensión" (70); pero también es indudable que no está excluído y que hay razones muy sólidas para seguir sosteniendo, por lo menos como doctrina que está *in possessione*—como dice Schaaf—, que en los últimos elementos de los cuerpos se realiza el concepto de continuo formal, y que así en ellos las fuerzas son extensas. Afirmar, además, que "*lo realmente elemental* debe ser en último resultado *uno e indiviso*, y, por tanto, *simple*" (70), no parece conforme al concepto ordinario de simplicidad, el cual exige no solamente la unidad y la indivisión, sino también la *indivisibilidad;* a no ser que con la conocida objeción de Leibniz se rechace, pero gratuitamente, la posibilidad misma del continuo físico formal. Ni vale aseverar que "atribuir una extensión formal a la sustancia equivale a bajar del orden metafísico al físico" (70), pues se trata de la sustancia material tal y como existe en la naturaleza y, por lo tanto, con sus propiedades físicas; una de las cuales, según la doctrina común de los escolásticos, es la extensión actual. Por cuanto se refiere a la mente de Santo Tomás, los textos oscuros o ambiguos han de explicarse a la luz de los otros más claros, de los demás capítulos de su cosmología y del sentir común de sus más autorizados intérpretes; según esto, sería indivisible la sustancia material *ante adventum quantitatis* o *ratione sui;* pero una vez satisfecha su exigencia esencial de cantidad, tendría ya extensión actual o extraposición de partes integrales con continuidad. Es lo que enuncia también la décima de las veinticuatro tesis.

4) *Están presentes* en un lugar determinado, no por su ser absoluto y metafísico, sino por su ser relativo, por su efectividad, por su relación con otras sustancias de la misma especie. Este es tal vez el punto más nuevo y difícilmente aceptable de la nueva teoría y el más concisa y oscuramente expuesto. En la llamada "extensión de la partícula", del orden de magnitud de 10^{-13} cm., "están acumuladas las actividades de la sustancia, aquí obra con plena intensidad, como un todo, en la medida del *quantum* que le corresponde" (85). Pero ¿cómo está presente en esta esfera privilegiada de acción?, y ¿cómo lo está fuera de ésta, ya que obra también allí y, por tanto, ha de estar presente? ¿Qué pueden

significar las expresiones "presencia condensada" y "presencia diluída"? No parece que a la presencia en cuanto tal—es decir, en cuanto significa indistancia de un lugar—puedan aplicarse estos adjetivos en su significado propio; o está presente, o no lo está. La mayor o menor intensidad en la acción no afecta a la presencia misma. Así juzgamos por lo menos ambigua la afirmación: "La sustancia está siempre actualmente presente, pero en una doble forma de actualidad: la primera intensiva y concentrada, como partículas; la segunda, enrarecida y difusa, como esfera de acción, campo, onda" (86). Si la sustancia inextensa y activa está sólo en el centro del volumen atribuído a la partícula elemental, lo que estará en todo el campo presente será no la sustancia material, sino un accidente de ella, la esfera de acción. Otra cosa sería si el autor se adhiriese —cosa que no parece del todo clara—a las ideas del P. W. Büchel, el cual en algunos artículos—ciertamente muy dignos de atención y estudio—compara la relación de la sustancia material al espacio con la manera de presencia del alma en el cuerpo, concepción análoga a la tan genialmente expuesta por el insigne P. Palmieri. Pero en este caso urgiría otra dificultad: ¿Cómo explicar el que una misma sustancia inorgánica, sujeta, por tanto, a la ley de causalidad física, obre con modo e intensidad tan enormemente diversa en el recinto de la partícula y fuera de ella? Además de que no se echa de ver cómo podrían resolverse los muchos y graves problemas que plantearía la presencia actual de innumerables sustancias en todas las regiones del espacio cósmico, especialmente en todo lo tocante a su interacción.

Metafísica del éter cósmico. Todavía más que en el problema precedente se multiplican e intensifican en éste los interrogantes. Ya lo anunció el autor al preguntarse: "¿Es el éter cósmico una cosa única que se extiende por todo el universo, o bien está compuesto de muchos individuos, o no es ninguna cosa, en el sentido de un ser autónomo y completo, sino sólo un apéndice, un fenómeno acompañante?" (63). Y oímos su respuesta. Se trata de una realidad, de un algo colectivo constituído por los accidentes extensos de las sustancias materiales intrapuestos los unos en los otros y ocupando la totalidad del espacio cósmico. *No es materia* en el sentido estricto de la palabra, que coincide, poco más o menos, con lo perceptible por los sentidos; pero sí *material*, puesto que por su esencia está enlazado con lo inmediatamente empírico. Cada uno de sus componentes depende, como ser de segundo orden, de la sustancia material correspondiente. Sin él ésta no sería cognoscible, permanecería cerrada en sí, no podría obrar sobre las demás y así no podría ser considerada como parte de nuestro universo. Toda su excelencia y necesidad se la debe el éter cósmico a la extensión de que goza, en contraposición a la sustancia material, que es inextensa por naturaleza.

Pero ¿no nacen de aquí precisamente las dudas e interrogaciones más serias y transcendentales? ¿Es de veras necesario semejante ser accidental ininterrumpidamente extenso por todo el campo que alcanza la acción de la sustancia corpórea, si ésta está en todo él actualmente presente, y por ser simple debería estar toda en todo el campo y toda en cada una de las partes? En la doctrina escolástica es necesaria la exten-

sión para la actividad de la sustancia corpórea, porque sin ella no existiría la sustancia de modo natural, y tampoco poseería fuerzas ni principios de actividad naturalmente dispuestos. No así en la nueva teoría, por estar interpenetrados los campos de las diversas sustancias. Estas ocupan también con presencia definitiva los mismos espacios, y así no hay que temer la acción a distancia, ni la ausencia total de continuidad. Es verdad que no tendríamos el continuo formal en ninguna parte, pero sí el continuo virtual, que parece suficiente para llenar el papel de impletivo del cosmos y de comunicativo entre las sustancias. Además de que resulta por lo menos muy difícil, si no ya imposible, de concebir cómo de una sustancia simple e incapaz de extensión pueda proceder un accidente extenso, y cómo éste pueda realizar la inherencia a la sustancia, que naturalmente le compete. Estas últimas dificultades se presentarían también si, en vez de la presencia definitiva de la sustancia en toda su esfera de acción, se la pusiese ocupando solamente el centro del volumen atribuído a la partícula elemental. Son puntos, como se ve, de la mayor importancia, que esperamos serán aclarados en una posterior y más extensa elaboración de la teoría.

Una sencilla observación para terminar. Hemos creído conveniente presentar a nuestros lectores, con la mayor fidelidad posible, esta nueva aportación a la solución del problema fundamental de la cosmología, no sólo por la originalidad y aparato científico que en sí encierra, sino también por ser un índice más de las tendencias dinamicistas que se manifiestan en no pocos ambientes escolásticos. En los múltiples y variados ensayos que aparecen con orientación parecida en las revistas científicas y filosóficas y aun en algunos libros de texto, se observa frecuentemente un doble defecto básico: se habla como si estuvieran ya definitivamente superadas y vencidas las posiciones fundamentales del hilomorfismo aristotélico-tomista, sin detenerse siquiera a considerar y justipreciar los argumentos aducidos por los actuales defensores que lo patrocinan; mientras por otra parte se aceptan los datos y las afirmaciones de las teorías científicas, aun las más avanzadas, sin someterlos a un análisis riguroso e imparcial. Por nuestra parte, sin suscribir—porque nos parece a lo menos exagerada—la aseveración de quienes propugnan que *sólo* en la doctrina peripatética acerca de la constitución íntima de la materia reciben sentido y explicación los progresos sólidamente establecidos de la física moderna, creemos, sin embargo, que conservan y conservarán siempre toda su actualidad y prudencia científico-filosófica las dos recomendaciones del inmortal León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, al proclamar que "nada hay más útil al filósofo que escudriñar diligentemente los arcanos de la naturaleza y dedicarse mucho y por largo tiempo al estudio de las ciencias físicas", y que "éstas, tan estimadas y admiradas en nuestros tiempos, lejos de recibir daño de la restitución y cultivo de la filosofía escolástica, hallarán en ella muchísimo auxilio y defensa *plurium praesidii*".

R. PUIGREFAGUT, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

MULLER, CAMILLE: *L'encyclique "Humani Generis" et les problèmes scientifiques*. E. Nauwelaerts. Louvain, 1951; 34 pp., 19,5 × 12,5 cm.

El opúsculo reproduce un artículo de la revista *Synthèses*, núm. 57. Se dirige al no creyente tanto como al creyente. Está redactado con ánimo de suavizar cierta impresión un poco fuerte que los pasajes científicos hayan podido producir en los lectores interesados directamente por esas materias. Se fija concretamente en el pasaje relativo al evolucionismo y al poligenismo. Todo con mucha brevedad, pero bastante matizada, que es difícil resumir más.

La Teología y la Biología—dice—tienen métodos de investigación diferentes e independientes, totalmente independientes. La encíclica no ha considerado directamente el punto de vista de la investigación científica. La evolución biológica no es en sí objeto de la Teología. Por tanto, aun el científico católico debe estudiarlo primero científicamente, sin examen previo de los datos que la Teología podría aportar. Está seguro de que sus conclusiones verdaderas no han de contradecir a la verdad revelada. La encíclica no hace distinción entre el hecho de la evolución y otros aspectos de la misma, y no aprecia en su justo valor las pruebas que justifican el hecho. Establecer en un momento dado el grado de certeza de una teoría científica es competencia de las ciencias mismas. Es difícil juzgarlo desde fuera. Algunos de los consejeros en Roma no estaban tal vez con disposición subjetiva para reconocer y aceptar la verdad. Los mismos científicos han podido dar pie con su manera de expresarse menos cuidadosa a que se tenga el hecho de la evolución como una mera hipótesis en el sentido más peyorativo del término.

Respecto del poligenismo, es evidente que la posibilidad de grupos humanos anteriores al nuestro disminuye mucho el interés de la cuestión del monogenismo para un científico católico. *Para esos grupos no se plantearía*. Para el nuestro, podríamos en rigor contentarnos con decir que su origen, a partir de un par único, no es una cosa imposible y que, desde luego, sin querer establecerlo científicamente ni imponerlo al no creyente, el creyente puede admitirlo razonablemente por motivos superiores. Es más, supuestos los términos de la encíclica (nequaquam appareat, on ne voit absolument pas), quizá no se excluye absolutamente que *un día* no pueda rechazarse tan netamente una interpretación ligeramente diferente de la interpretación monogenista que se propone actualmente. "Tal vez, pues, no está excluído—no decimos: es ciertamente posible—que, por ejemplo, los teólogos se pregunten hasta qué punto podrían tener en cuenta la consideración siguiente: por las uniones sucesivas de descendientes de algunos pares primitivos (incluido ahí el primer par del *Génesis*) hubiera bastado un número muy reducido de generaciones para que todos los hombres hayan salido del primer par de que habla el *Génesis* (sin necesidad de matrimonios entre hermanos y hermanas), y para que quizá, igualmente bien, toda la humanidad actual (única en que los padres de los concilios pueden pensar) esté manchada del

pecado original y salvada por Cristo. ¿No sería esto quizá todavía una forma de monogenismo, menos estricto, pero igualmente eficaz?" (p. 21). Los iniciados no se impacientarán porque estas cuestiones no se propongan desde ahora, cuando saben que la religión no es exclusivamente una teología y que además hay todavía por resolver problemas más generales (aludidos a continuación de la misma encíclica) sobre la interpretación del *Génesis*.

Aparte, pues, el valor insuficiente atribuído a la hipótesis evolucionista, y tal vez una cierta falta de atención para el método científico, se puede decir que el pasaje en cuestión es, en el fondo, abierto, más incluso que muchos cristianos lo desean o que otros lo esperaban. Se comprende que los medios científicos no se hagan sino difícilmente una idea exacta del valor de las hipótesis científicas. La cuestión del método científico como tal hubiera sido, con todo, casi una excrescencia en el conjunto del texto.

Estas son las ideas principales del opúsculo. Naturalmente, dejamos a su autor, el profesor de la Universidad de Lovaina, la responsabilidad de los mismas. No es posible que nos detengamos aquí a examinarlas, pues ello exigiría más amplitud que la del mismo folleto. El opúsculo se anuncia como "un comentario franco y matizado, abierto y respetuoso". Sin duda tiene algo de todo ello. ¿Suficiente? ¿Excesivo? De la competencia del Magisterio para juzgar, desde su propio punto de vista, aun el grado de certeza de una hipótesis científica en un momento dado, tratamos ya en nuestro trabajo de la última Semana Bíblica (23-29 de septiembre de 1951). Dondeyne, a quien allí nos referíamos, dejaba entrever un punto de vista muy parecido a este de su colega el profesor Muller. Nos parece además que, por lo menos, no matizan suficientemente. Una cosa puede ser la certeza de un hecho o de una hipótesis valorada en su propio campo, o sea su valor en alguna forma relativo, y otra su valor más absoluto y universal. Lo que quizá puede ser y tomarse con fundamento, como prácticamente cierto en el seno de su propia ciencia matriz, puede no serlo todavía pura y simplemente para toda ciencia ni tener derecho actual a imponerse como conocimiento universal, debidamente adquirido y garantizado. También las verdades, aun las auténticas, tienen su período de gestación, y no ofrecen para *todos y universalmente* las mismas garantías de existencia desde el principio. Esto va dicho en general. Con ello no queremos significar ni decidir si en nuestro caso el hecho de una evolución orgánica antropológica posee ya actualmente esa misma verdad germinal e inmatura más o menos segura y viable para el futuro, o si más bien podría tal vez resolverse todo en mera apariencia. Nada se pierde—los de fuera—esperando. Por eso encontramos más ajustada esta otra frase de Muller: "No creemos equivocarnos al decir que el juicio dado por la enciclica sobre el grado de certeza de la evolución es una premisa dentro de un raciocinio que pretende llegar a una conclusión de prudencia (concluant à la prudence)" (p. 15). Al menos eso.

J. Echarri.

Vázquez, J. A.: *Ensayos metafísicos*. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1951. 94 pp., 23 × 16 cm.

En uno de los "Cuadernos de Filosofía", publicados por la Universidad de Tucumán (Argentina), ha reunido el profesor del mismo centro universitario D. Juan Adolfo Vázquez cinco breves escritos suyos bajo el epígrafe de *Ensayos metafísicos*. No ofrecen una unidad mucho mayor que la del título común, pues son trabajos ofrecidos al público en diversas ocasiones desde tribunas o páginas diferentes y aun en naciones muy distantes.

Por lo mismo, en la imposibilidad de un resumen del conjunto, conviene consignar los títulos particulares y añadir una palabra sobre su contenido.

Retorno a la Antología (Tucumán, 1949) presenta en un rápido recorrido la vuelta a la metafísica de la filosofía moderna, después de la general deserción de los siglos de la ciencia y del mecanicismo, contrapone las conclusiones de la ontología contemporánea a las conclusiones de la ontología escolástica tradicional, revela las

perspectivas de la ontología actual desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, logística, lingüística comparada, etc., y la experiencia en su moderno significado.

Conocimiento y realidad (Mendoza, 1948) recuerda ante todo los dos principales esquemas a que se pueden reducir las teorías del conocimiento: uno que reconoce la dualidad sujeto-objeto, otro que la desconoce, y los fundamentos ontológicos de ambos: ciencias cosmológicas y ciencias psicológicas, y a continuación estudia en las dos posiciones el triple problema de la posibilidad, origen y esencia del conocimiento. El autor no determina cuál de los esquemas es preferible.

Conocimiento científico y existencia humana (México, 1950) es lo mismo, con menos precisión que conocimiento científico *de la* existencia humana. Empieza por determinar ambas nociones, y a través de un breve recorrido de las concepciones filosóficas de la ciencia, con sus diversas formas de universalización, indica las posibilidades de convertir la existencia humana en objeto del conocimiento científico: ninguna en la concepción mecanicista: alguna, aunque muy incompleta, en el historicismo metódico y metafísico; mayor, con los datos aportados por el helenismo, cristianismo y naturalismo.

Reflexiones sobre una metafísica de la muerte (México, 1948) es la crítica de la obra de Ferrater Mora, *El sentido de la muerte*, y está hecha a la luz de varias consideraciones sobre las posibilidades que todo autor filosófico tiene en la percepción íntima de la realidad y en su manifestación al público, condicionada por múltiples elementos culturales y de tradición más o menos superables. Ferrater Mora plantea el problema del sentido de la muerte en un cuadro ontológico de carácter germano-fenomenológico que no es necesario, y si discutible, y lo soluciona, o mejor, insinúa su solución en la esperanza—que equivaldría a la fe tradicional—como dato de la conciencia religiosa.

Occidente, el tiempo y la eternidad (Buenos Aires, 1949) ofrece un análisis de lo que podría constituir la esencia que se encubre con esta palabra tan de actualidad: "Occidente". Desechadas diversas falsas interpretaciones, la más aceptable es la que identifica Occidente con la cultura como objetivación de costumbres, instituciones o tradiciones. Aunque esta cultura no puede, no debe considerársela como algo absoluto, sino como medio temporal para lo eterno y permanente.

El activo profesor de la Universidad de Tucumán y director de la revista *Notas y Estudios de Filisofía* muestra en estos ensayos agilidad de mente, apreciación de las graves cuestiones de la filosofía contemporánea y vasto conocimiento de su literatura, que pone más de manifiesto en la bibliografía que acompaña al primero de los ensayos reseñados. Lástima, sin embargo, que, apremiado a veces por las circunstancias, suscite problemas o exponga sentencias antagónicas, sin añadir su verdadera solución o una orientación, que sin duda podría dar con gran provecho de sus oyentes o lectores.

A. Fabrat.

Iglesias, E. S. I.: *De Deo creationis finem exsequente*. Editorial Buena Prensa. México, 1951. 302 pp., 23 × 16 cm.

En una obra anterior acerca del concurso divino (*De Deo in operatione naturae et voluntatis operante*, Mexici, 1946) sostuvo el autor que Santo Tomás rechazaba todo concurso inmediato divino con las causas segundas, y que la realidad de ese concurso no se demostraba de ninguna manera, porque el concurso mediato satisface a todas las exigencias de la razón y de la autoridad. El concurso mediato consiste en que Dios crea las causas segundas, las conserva, las dota de principios y de prerrequisitos necesarios para obrar

y las pone en aquellas circunstancias en que previó por la ciencia media que harían aquello que él pretende o que él permite. El fin de esta segunda obra es hacer ver cómo Santo Tomás explica con sólo el concurso mediato, y sin intervención alguna del concurso inmediato, el conocimiento divino de los futuros y futuribles, la providencia, la predestinación, la reprobación y la gracia eficaz en acto primero. La obra se divide en cuatro partes, dedicadas cada una a explicar los enigmas mencionados.

El esquema de esta explicación, atribuida a Santo Tomás, es bien sencillo. Dios por la ciencia media sabe todo lo que harían por sí las criaturas sin el concurso inmediato divino, en todas las circunstancias posibles. De todos estos órdenes posibles y futuribles de providencia escoge uno por su propia libertad, y sin mirar a méritos o deméritos de la criatura. Para llevar a cabo este orden de providencia crea las causas libres y las pone en aquellas circunstancias en que previó que harían lo que él pretende o lo que él permite que suceda. Este decreto tan sencillo se llama, bajo diversos aspectos, providencia, predestinación, reprobación, predefiniciones formales, permisión de pecados y decreto de dar gracias eficaces en acto primero.

Toda la obra abunda en observaciones agudas y en comentarios sumamente acertados. Creo que sus pruebas, por las que se hace ver que Santo Tomás rechaza la predeterminación física, sobre todo en las causas libres, son apodícticas o muy convincentes. No es tan apodíctico su argumentar cuando dice que Santo Tomás no admite ninguna clase de concurso simultáneo. Si con esta serie de estudios que ha emprendido probara Iglesias su intento, haría un descubrimiento sensacional: este descubrimiento consistiría en que los más selectos ingenios han entendido a un autor precisamente en el sentido opuesto al que el autor pretende, y que un autor tan insigne como Santo Tomás use de un lenguaje tan enigmático, que ha inducido a sus lectores a entenderlo de una manera opuesta a la que él pretendía, y esto durante siete siglos.

Mas el autor, arrebatado por su entusiasmo por la negación de todo concurso inmediato, no ha podido comprender a los defensores del concurso simultáneo en su sentido genuino, y ha dado de ellos interpretaciones infundadas y opuestas a la letra de los mismos autores, como vamos a ver en unos casos tomados al azar.

Según el P. Iglesias (núm. 74), Suárez enseña que Dios conoce los futuros y futuribles en sí mismos, *no como meros términos del conocimiento*, sino como verdaderos medios o causas del conocer. Véanse las palabras de Suárez en que enseña expresamente lo opuesto: *Duo docere intendunt* (theologi)... *Unum est Deum non accipere scientiam, quam de creaturis habet, ab ipsis creaturis*, QUOD EST EVIDENS...; *secundum est scientiam Dei non respicere* CREATURAS NISI UT OBIECTUM SECUNDARIUM: NAM PRIMARIO SOLUM VERSATUR CIRCA IPSUM DEUM (DM 30, 15, 25). *Est verum non esse in obiecto divinae scientiae inquirendam entitatem seu realitatem, per quam possit esse principium talis scientiae*, QUIA SCIENTIA DEI NON SUMITUR AB HOC OBIECTO, PRAESERTIM QUIA OBIECTUM EST SECUNDARIUM RESPECTU ILLIUS SCIENTIAE (Opusc. II De scientia futurorum, 1, 1, c. 8, n. 6). Y hablando del mismo objeto del conocimiento divino, dice: *neque etiam requirit entitatem aliquam realem, praeter eam quam habet obiective in intellectu divino*, QUIA, UT DIXI, NON CONCURRIT AD ILLAM COGNITIONEM (divinam) UT PRINCIPIUM EIUS, SED MERE TERMINANDO, *et ad hoc non requiritur actualis existentia, si alioqui in cognoscente sit sufficiens virtus et principium talis cognitionis* (Ibidem, 1, 2, c. 7, n. 15). Es decir, que Suárez profesa la doctrina exactamente opuesta

a la que se le atribuye, y eso con palabras inequívocas y diáfanas, como suelen ser las de Suárez.

Lo *segundo* que atribuye a los molinistas, y nominalmente a Suárez, es que la determinación de la voluntad no la hace Dios, sino solamente la criatura (núm. 327). Lo opuesto precisamente enseña Suárez con todos los molinistas. "*His vero addendum est simpliciter asserendum esse* DEUM DETERMINARE VOLUNTATEM, *non sine illa, sed cum illa. Haec* (*affirmatio*) *quantum ad rem est clara. Quia quidquid agit causa secunda, agit prima..., quia ut supra dictum est, actio causae secundae magis est a causa prima quam a secunda; sed voluntas creata determinat se;* ERGO DEUS DETERMINAT IPSAM... (Opusc., I, De auxiliis, 1, 1, c. 17, n. 9). Es cierto que el P. Suárez dice que la acción de la voluntad libre *accipere determinationem suam a proxima causa*, cosa que le extraña al P. Iglesias. Pero no omita lo que se añade a continuación en el texto: *non quod ab hac sola talis determinatio effective procedat: nam illa determinatio nihil est aliud quam exercitium talis actionis in tali specie, et hoc totum necesse est a Deo fieri: sed quod humana voluntas sit propria et proxima ratio illius* (Opusc. I, De auxiliis, 1, 1, c. 15, nn. 5, 6).

Insiste el P. Iglesias que la operación de la criatura es condición para que Dios concurra, lo cual quiere decir que la criatura comienza y sólo después sigue Dios. Mas no es ese el sentido de las palabras de Suárez. La acción de la criatura no es *condición verdadera* para que Dios concurra, sino que sucede aquí algo semejante a lo que sucede en el concurso simultáneo del hábito de la caridad con la voluntad libre. El hábito de la caridad está unido a la voluntad como causa necesaria con una causa libre, y el hábito no obra *si la voluntad no obra y obrando la voluntad obra el hábito*, y la intensidad y el ejercicio de obrar depende de la voluntad, porque la voluntad determina la acción del hábito. Todas estas frases no significan que la operación de la voluntad sea una *condición real* o previa para que obre el hábito, ya que la voluntad no puede obrar sino juntamente con el hábito, no antes: lo único que quieren decir estas frases es que solamente la voluntad es indiferente para obrar o no obrar en el signo anterior a la operación, ya que el hábito está ligado a obrar lo que obre la voluntad. Una cosa parecida sucede aquí: Dios, por su liberrimo decreto ha juntado su omnipotencia con la voluntad para obrar según la índole de ésta; por consiguiente, *obrando ésta, obra Dios con ella, y no obrando ella, no obra Dios, y obrando la voluntad con este ejercicio y esta especificación, Dios obra con la misma especie de acción exterior y con el mismo ejercicio.* Estas frases no significan que la voluntad obre algo antes que Dios, o sin Dios; expresan que solamente la voluntad creada y no Dios es la que está indiferente para obrar, ya que Dios, por su libérrima voluntad se ligó a obrar conforme a la índole de la criatura (De vera intelligentia auxilii efficacis, c. 4; Vives, t. X, p. 330 col. 1; De Gratia, 1, 5, c. 25, n. 2).

Siendo tan manifiesta la mente de Suárez y tan rectas sus explicaciones, termina Suárez con un reto al cual no han respondido sus acusadores, *Proferant locum aliquem* (ex operibus Suárez) *qui in vero et catholico sensu a suomet auctore* (Suárez) *explicatus non sit.* CERTE NON POTERUNT (De vera intelligentia auxilii efficacis. Vives, t. X, pp. 315, 318 320). La misma acusación se le hace en el tratado De Gratia, 1, 5, c. 23, n. 7, donde dice: CUM OMNIS ACTIO LIBERI ARBITRII IN QUOQUMODO SIGNO NATURAE CONSIDERETUR, ESSENTIALITER PENDEAT A CONCURSU DEI, IMPOSIBILE EST QUOD VERO ET PROPIO ORDINE NATURAE ET CAUSALITATIS PRAECEDAT, ACTIO LIBERI ARBITRII VEL QUOD SIT CAUSA AUT RATIO OB QUAM DEUS IN ILLAM INFLIAT.

Lo *tercero* que atribuye el P. Iglesias a los molinistas y nominalmente a Suárez es que los futuros y futuribles tienen verdad determinada en sus causas (nn. 79, 151, 209, 265, 456, 458, 475, nota 1), con lo cual Suárez destruye la libertad que con tanto empeño quiere defender. Mas el P. Suárez dice expresamente lo opuesto, no de paso, sino expresa y detenidamente y ex profeso, como parte esencial de su sistema: Dios conoce los futuros y futuribles, no por la verdad que tengan en sus causas, sino por la verdad objetiva que tienen en cuanto ya emanan de sus causas y en cuanto ya están fuera de sus causas y de la posibilidad y de la futurición. Véanse algunas de sus palabras: *Effectus liber in causa cognosci non potest nisi secundum esse quod habet in illa;* SED EFFECTUS CONTINGENS (LIBER) IN CAUSA SUA PROXIMA, ETIAM PROXIME DISPOSITA AD OPERANDUM CUM OMNIBUS PRAEREQUISITIS, NON HABET ESSE CERTUM ET DETERMINATUM, SED INDIFFERENS, QUIA VIRTUS CAUSAE NEQUE EX SE EST AD ILLUM DETERMINATA, NEQUE EX OMNIBUS ADIUNCTIS PRAEREQUISITIS SUFFICIENTER DETERMINATUR; ERGO

NON POTEST TALIS EFFECTUS IN TALI CAUSA CUM CERTITUDINE COGNOSCI (Opusc. II, De scientia futurorum, 1, 1, c. 3, n. 10; et 1, 2, c. 7, n. 4, et passim).

No tenemos tiempo ni papel para ir transcribiendo más testimonios con que podríamos demostrar cómo las otras imputaciones contra Suárez son tan infundadas como las anteriores. Deseamos sinceramente que estas intepretaciones, no tan ajustadas a una crítica atenta y a una lectura reposada, no redunden en descrédito de las interpretaciones mismas que tan atinadamente iba haciendo de los obras de Santo Tomás y de otros autores. Creemos, sin embargo, que a esos otros autores los lee con más atención y crítica que a Suárez.

Prescindiendo de las observaciones hechas, hemos de admirar las dotes nada vulgares que el P. Iglesias muestra así en ésta como en todas las otras obras suyas. Tiene gran fuerza de comprensión y de síntesis, una agudeza y penetración singular, un sincero amor a la verdad y extraordinaria claridad en concebir y en expresar lo concebido.

J. HELLÍN.

GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL: *Introducción a la metafísica*. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 1951. 393 pp., 25 × 17 cm.

Cuatro partes contiene la obra. La *primera* es acerca del concepto de metafísica. Recorre el autor los diversos conceptos de metafísica que han aparecido en la historia y acepta como bueno el de Aristóteles y el de Santo Tomás, según los cuales la metafísica es la ciencia que trata del ente real en cuanto abstraído de la materia según el ser; o sea trata del ser real en cuanto verificable sin materia alguna, ya se pueda también verificar en la materia, ya no se pueda verificar en ella. Como consecuencia de esta noción, determina el autor las materias que ha de tratar y no ha de tratar la metafísica y explica cómo en medio de tantos objetos como trata la metafísica, ésta es una ciencia sola y única, porque en todos ellos se guarda la misma abstracción de tercer grado. Es de recomendar en este capítulo el artículo cuarto, en donde declara cómo además de la ontología y de la teología natural, la metafísica contiene también la crítica como una tercera parte de la misma.

La *segunda* parte es acerca de la posibilidad de la metafísica. Niegan su posibilidad los que niegan los objetos inmateriales, como los materialistas, y los que niegan la facultad propia para conocerlos, como son los sensistas, y los que, concediendo el objeto inmaterial y la facultad apta para conocerlo, niegan, sin embargo, que tenga modo de ponerse en contacto con ese objeto, como el criticismo kantiano.

La *tercera* parte trata acerca del método en la metafísica, así para elaborarla como para enseñarla. La *cuarta* parte es acerca de las fuentes de la metafísica, así para elaborarla como para estudirla y asimilarla.

La obra es clara, metódica, didáctica, abundante, digna, en una palabra, del sabio profesor que la autoriza con su firma. No agota, sin embargo, la materia y con sólo utilizar más la primera de las Disputas Metafísicas de Suárez, de las cuales tanto se ha aprovechado, podría haber aumentado el caudal de la obra.

No cremos, sin embargo, lleve a mal el insigne autor que nos atrevamos a dialogar con él. Y sea el *primer punto* acerca de las etapas que él señala para llegar a obtener

el ente en cuanto ente, que es el objeto adecuado de la metafísica. Esas etapas son cinco.

Primeramente el entendimiento concibe el ser en cuanto concreto o realizado en la quiddidad sensible. En *segundo* lugar, el entendimiento concibe la "quidditas rei sensibilis". En *tercer* lugar concibe el ser o ente precientífico. (p. 108), que es a manera de género, y no es objeto de la metafísica ni siquiera de la ontología. En *cuarto* lugar conoce el ente común, que es objeto de la ontología, pero todavía no es el objeto de la metafísica (p. 3). En *quinto* lugar, por fin, concibe el ente en cuanto ente, que es el objeto de la metafísica. ¿Es bastante diáfana y fundada esta ordenación de las etapas para obtener el objeto adecuado de la metafísica? Véamoslo.

En la *primera* etapa no se entiende bien qué es el ente en cuanto concreto con la quiddidad sensible. ¿Es el singular, según nos insinúa el mismo autor? Entonces, como este ente es lo primero que conoce el entendimiento, lo primero que éste conoce es el singular, de lo cual nos congratulamos. ¿Es el ente en cuanto contraído con la diferencia de lo sensible? Entonces lo primero que concibe el entendimiento es el ente comunísimo, y en seguida lo contrae con la diferencia "sensible". No hay, pues, que esperar a la tercera etapa para conocer el ente comunísimo, como se pretende.

La *segunda* etapa es conocer la "quidditas rei sensibilis". Mas ¿no dicen los tomistas, a los cuales sigue el autor, que lo primero que se conoce es la "quidditas rei sensibilis"? ¿Cómo, pues, ahora dice que ésta no es lo primero que se conoce, sino que se conoce en segundo lugar?

En la *tercera* etapa se conoce el ente precientífico, que es a manera de género. Mas ¿cuál sería la noción del ente así obtenido? Si con este nombre se entiende lo mismo que *cosa, realidad, apto para existir,* entonces ya es el constitutivo de todos los modos y diferencias, porque todas ellas son realidad y tienen aptitud para existir de cualquier manera que esto se entienda, y, por consiguiente, al concepto de ente así obtenido no le falta nada para ser *trascendental* y *análogo* y, por consiguiente, para ser el objeto adecuado de la metafísica. Si la noción del ente de esta tercera etapa, no significa realidad, cosa, apto para existir, ¿cuál sería su noción? Esto necesita de alguna declaración que no hemos hallado en el autor.

En la *cuarta* etapa se conoce el ente común. Mas ¿no dicen los tomistas que el ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento, y que eso que conoce primeramente el entendimiento es el ente simplicísimo e irresoluble en otros conceptos más sencillos? ¿Cómo se difiere aquí su concepción para la tercera etapa? Además se dice que este ente común tiene causa, y que por el ente común en cuanto común y en cuanto que tiene causa venimos en conocimiento del ser primero y del ente en cuanto ente. Mas si el ente común, el cual es el ente trascendental, y el que tiene las propiedades trascendentales *unum, verum, bonum,* y el que se predica con propiedad de Dios, si éste ente, digo, tiene causa, la tendrá también Dios, que está comprendido en la extensión del ente comunísimo. No es verdad que el ente común tenga causa, o que Dios sea la causa del ente común: lo que tiene causa es el ser contingente en cuanto tal, y Dios es causa del ente contingente en cuanto tal, no del ente comunísimo, de lo contrario sería causa de sí mismo.

En la *quinta* etapa se llega, por fin, al ente primero y, por consiguiente, al ente en cuanto ente, el cual ya abraza a Dios y a la criatura y ya es el objeto adecuado de la metafísica. *El ente en cuanto ente* ya no es el ente común, porque éste no abraza toda perfección ni siquiera confusivamente, y, por tanto, parece que es el ser creado o contingente; sino que es el ente que abraza toda suerte de perfección, aunque no excluye imperfección. Mas ¿cómo abraza toda suerte de perfección? ¿De una manera positiva y determinada o de una manera confusiva y en cierta manera precisiva? Si contiene toda suerte de perfección de una manera positiva y determinada, este ente es sólo Dios, y, por tanto, no se dice coherentemente que no excluye imperfección. Si contiene toda perfección de una manera indeterminada y confusiva bajo la razón de ser solamente y en cierta manera prescindiendo en cuanto a la determinación expresa de la infinitud y omniperfección, entonces ¿en qué se diferencia del ser común?

Creemos que todas estas oscuridades, que sin duda el sabio autor sabe disipar, se fundan tal vez en una concepción menos acertada del *tercer grado de abstracción,* propio de la metafísica. Y sea éste el *segundo punto* del diálogo comenzado.

La abstracción *total* es aquella por la que se abstrae el universal así de la indi-

viduación como de cualquier otra determinación menos común que la razón que se retiene; por ella retenemos las nociones de cuerpo sensitivo. La abstracción *formal* es un nombre equívoco. Significa, *en primer* lugar, la abstracción especificativa de las ciencias, y por eso se llama formal, ya que da forma o especie a las ciencias. Esta abstracción atiende a la índole de la cosa abstracta con respecto al alejamiento de la materia singular. Si en el cuerpo prescindimos solamente de la individuación y retenemos todo lo sensible, se obtiene el objeto adecuado de la *Física* o *Filosofía Natural;* si abstraemos no sólo de la individuación, sino también de todas las propiedades sensibles, se obtiene el objeto de la *Matemática.* Si abstraemos de toda materia, se obtiene el objeto de la *Metafísica,* que es el ente en cuanto verificable en el espíritu, ya se pueda verificar también en la materia, ya se pueda verificar solamente en el espíritu. De esta manera se obtiene el ente en cuanto ente, y todas las divisiones del ser, que guarden la misma abstracción de la materia, como son la substancia predicamental, el accidente, la cualidad, la acción, la relación predicamental, lo finito, lo compuesto de potencia y de acto.

Dentro del tercer grado de abstracción, que es la que prescinde de toda materia, se dan otras maneras de abstracción, que son las siguientes. La *primera* es la total; porque si bien ésta no es la especificativa de la Metafísica, sin embargo cabe dentro de ella, y por esta abstracción se obtienen los géneros de substancias predicamental, de cualidad, de relación, de acción substancial eductiva, etc. La *segunda* es la imperfectiva, por la que se obtienen nociones que incluyen imperfección, y son propias de la metafísica, como son lo finito y creado, lo compuesto de potencia y de acto, lo mudable, el accidente, la substancia predicamental, la cualidad predicamental, etc. La *tercera* manera de abstracción dentro del tercer grado es la que prescinde de toda imperfección y por este medio obtenemos las nociones análogas, comunes a Dios y a las criaturas, como substancia trascendental, viviente, santo, sabio, etc. La *cuarta,* finalmente, es la que se llama también *formal actual,* y es aquella por la que las formas prescinden de toda la potencialidad de la materia o del sujeto en general, y se retiene de ellas solamente lo que dice acto: tal abstracción no se puede aplicar a las formas que dicen imperfección, como son las almas, sino solamente a las formas que prescinden de imperfección. En este caso la abstracción nos da una razón inteligible tanto más perfecta cuanto más universal o común es la forma a la cual se aplica. Y así si prescindimos la existencia de la esencia y no retenemos nada del sujeto de la existencia, ni siquiera su oposición o distinción con respecto a ese sujeto que es la esencia, sino solamente lo que es acto, obtendremos una perfección que no encierra en sí ninguna imperfección y que dice intensivamente toda perfección: ésta es la abstracción por la cual, según Juan de Santo Tomás, se obtienen las perfecciones absolutas y que coinciden con el Acto puro. A esta abstracción la llaman algunos abstracción intensiva o integrativa.

¿Cuál de estas dos abstracciones formales es la propia y característica de la Metafísica? G. A. dice que la abstracción formal propia de Metafísica es esta segunda, que se llama formal y actual, con la cual se incluye toda perfección y se prescinde de toda imperfección (¡aunque dice que no la excluye!). Esto es lo característico de la Metafísica. Mas ya se ha visto no puede ser. Si lo característico y formal de la Metafísica es abstraer de toda imperfección e incluir toda perfección, no podría tratar como de objetos propios suyos, de lo finito y creado, de la substancia predicamental, del accidente, de la cualidad, de lo compuesto de potencia y de acto, de lo mudable, ya que estas cosas de tal manera incluyen imperfección que no pueden prescindir de ella (PENS., 4 [1948], 441).

Por el contrario, Juan de Santo Tomás, en quien tanto confía G. A., dice expresamente que la abstracción del ser no es la formal actual, sino la formal especificativa de la metafísica, y dice que tal abstracción es potencialísima e indeterminadísima (PENS., 4 [1948], 445), que es lo opuesto a lo que enseña G. A.

Estas observaciones no han de disminuir en nada las excelencias que antes hemos hallado en esta obra; antes de nuevo las ratificamos. Si bien esta obra no es una de las que hacen época, es, sin embargo, un buen libro, del cual se puede gloriar la producción filosófica española, así por el fondo como por la galanura del estilo, a lo cual hay que añadir la espléndida presentación material que ha sabido darle la Universidad de Cuyo, en Mendoza.

J. HELLÍN.

Filosofi d'oggi. Michele Federico Sciacca. Edicioni di "Filosofia". Torino, 1951. 55 páginas, 17 × 25 cm.

La Facultad de Filosofía de la Universidad de Turín, que publica la conocida y acreditada revista filosófica *Filosofia*, ha publicado en noviembre de 1951 este interesante folleto de homenaje al distinguido filósofo italiano Michele Federico Sciacca.

Empieza el folleto con una breve reseña biográfica escrita por Augusto Guzzo. A continuación una reseña de *todos* sus escritos, por orden cronológico, desde el 1931 hasta 1951, inclusive, con un total de 448. Romeo Crippa, bajo el título *Il pensiero teoretico*, da en nueve densas páginas los rasgos más salientes de sus escritos y estudios. Fidia Arata condensa en otras 11 sus estudios de historia, *Gli Studi di Storia della Filosofia*. Cierra el fascículo una bibliografía dispuesta no por orden cronológico, sino sistemático, con la mayor parte de sus escritos.

Una pequeña incorrección notamos en la página 7, en que se dice que fué invitado a dar conferencias en la "la Biblioteca Balmesiana di Barcelona". En realidad, la "Biblioteca Balmes" fué disuelta como entidad el 15 de noviembre de 1939, cuando se creó la "*Fundación Balmesiana*, Institución de ciencia religiosa". Dentro de Balmesiana, que funciona como un patronato, se fundó en enero de 1949 una Sección (parecida a la de Historia o a la Bíblica) con el nombre de "*Instituto Filosófico de Balmesiana*"; y ha sido este Instituto quien ha invitado por dos veces (en octubre de 1949 y en marzo de 1952) al ilustre profesor de la Universidad de Génova.

Nos alegramos muy sinceramente de ver puestos de relieve los méritos del profesor Sciacca, y auguramos que siga en adelante ejerciendo una acción todavía mayor en pro de la filosofía católica, por la que ya tanto ha trabajado.

J. Roig Gironella.

Bernard-Maitre, Henri: *Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne*. (Les humanités d'Extrême-Orient). Cathasia, París, 1935. 23 × 16 cms. 277 pp.

China y el Extremo Oriente forman un mundo aparte. Y muy poco conocido por los pueblos de habla hispánica. En estos últimos años se quiere realizar una obra de acercamiento para conocer la cultura, vida y pensamiento de China. Es verdaderamente lastimoso el que para comprender a ese pueblo chino se traduzcan, y en ello ha sido Buenos Aires la que más a prisa corrió, obras de autores tan discutibles como Lin Yü-tang. Poco es lo que en español se ha publicado, con criterio auténticamente católico, acerca de la civilización china.

Por eso tenemos que buscar esas obras en países afines a los nuestros. La obra de Henri Bernard-Maitre nos brinda un buen panorama acerca de lo que él llama "Sabiduría china". En unas ochenta páginas encierra lo que el pensamiento chino elaboró en sus andanzas filosóficas. El resto de la obra, hasta las 277 páginas, es para darnos un doble cuadro: la reacción de lo que pudiéramos llamar "Europeo" ante lo "Chino" (los misioneros jesuitas, quienes durante los siglos XVII y XVIII laboraron para penetrar en el pensamiento auténtico de los filósofos chinos y Leibniz, enmarañado en sus interpretaciones matemáticas) y una tercera parte que abarca la posición de lo "Chino" ante lo "Europeo" en el siglo XIX y XX.

Nos parece que para estudiar la filosofía de China hay que fijarse, principalmente, en la primera y tercera parte. Así conoceremos el fondo cultural de la civilización china, al mismo tiempo que aprenderemos en sus etapas históricas los vaivenes, luchas, avances y retrocesos que ha sufrido en este país todo el influjo del pensamiento de

las tendencias filosóficas modernas de Europa, actuando y motivando para rejuvenecer lo que ya existía de cultural en la historia de China.

Evidentemente, la obra de Bernard-Maitre abarca mucho más que lo puramente filosófico. Más bien, sirve su obra para adentrarse en el pensamiento humano y cultural de China. Como lo reconoce el mismo autor (pp. 1-2 y 9), es difícil el determinar lo que es filosofía china, hasta liberar al pensamiento chino de la ganga acumulada por la interpretación ortodoxa, es decir, la que prevaleció mientras dominaba, exclusivamente, la escuela confuciana.

La obra de Bernard-Maitre es un ensayo (pág. 3); lo cual quiere decir que es parcial e incompleto. El fondo de la obra lo constituyen las conferencias o clases dictadas por el autor ante un grupo de estudiantes jóvenes de la Compañía de Jesús, que en el norte de China se preparaban para el futuro apostolado. Esto nos explicará el matiz profundamente misionero que encierran las páginas de la obra.

Este libro es recomendable como una obra de iniciación o introducción al mundo filosófico y cultural de China. No lo recomendamos a personas más adelantadas en estudios sinológicos por ser escaso su valor científico. Bernard-Maitre se basa, para la primera parte, en las obras del P. León Wieger, y en ocasiones en Grousset. Las obras de Wieger, aunque útiles para los misioneros que necesitaban de una buena iniciación en la cultura de China, no gozan de mucha autoridad científica entre los sinólogos más eminentes.

Y el mismo Bernard-Maitre se mete en el campo de China más bien como un historiador *aficionado* que, con entusiasmos juveniles y empeño constante de estudioso anotador, va libando y ordenando diferentes ideas y citas, faltando una labor de sintetización y aquella profundidad que da el estudioso a sus exposiciones, que revelan un contacto íntimo y amoroso, al par que diuturno, con el grupo de ideas que expone como algo pasado antes por el alambique de su pensamiento. Los libros deben presentarse ante los lectores con una buena cubierta de pátina. Y más aún las obras que estudian el pasado cultural, y las luchas por su adaptación a la vida moderna, de un pueblo con solera histórica de milenios.

J. A. Colinas Aguirrebengoa.

Alonso, Manuel: *Teología de Averroes. Estudios y Documentos.* C. S. I. C. Instituto "Miguel Asín", Escuelas de Estudios Arabes. Madrid-Granada, 1947. 25 × 18 cms. 379 pp.

Aunque la fecha sea un poco tardía y la materia no tan filosófica, juzgamos oportuno que quede constancia de esta obra en nuestra revista. Abunda poco esta literatura sobre temas árabes y además el presente libro no deja de ofrecer interés, aun directo, para la filosofía de Averroes. Contiene, efectivamente, un primer capítulo bibliográfico con indicación general de: Fuentes, Traducciones de obras de Averroes a lenguas modernas y Estudios sobre Averroes (pp. 5-12). En un largo prólogo (13-148), después de exponer el objeto de las traducciones que siguen y de un estudio muy oportuno sobre Averroes observador de la naturaleza, se analiza la autenticidad, conservación y ediciones de los opúsculos traducidos. Luego se los encuadra en un estudio general de la cronología en las obras de Averroes. Finalmente completan el prólogo unas notas sobre la actitud religiosa de Averroes y otra sobre el "talwill" y la

hermenéutica sacra de Averroes. La conclusión de estos estudios es que, "si es cosa clara que Averroes no se atrevió a franquear totalmente la barrera de la razón, cayendo en el agnosticismo, no es menos claro que respeta la barrera de la autoridad divina, dispuesto a sacrificar en honor de ella lo que en las fórmulas no parece evidente. Ha habido, pues, nos parece, alguna precipitación al juzgar a Averroes como incrédulo racionalista. De mis palabras, sin embargo, nadie debe inferir que yo lo tenga ya por un buen muslim, pues son muchas sus obras y no todas están a disposición de los lectores" (144). Los textos traducidos son tres: El *Fasl Al Maqāl* o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia* (149-200); El *Kasf'an Manāhiy* o *Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe y dan a conocer las opiniones falaces y las herejías extraviantes que nacen de la interpretación alegórica* (203-353); El *Qawl Harakanā Ilayhi Ba'du Ashābinā* o *Epistula ad amicum* (356-365). No se si todos los técnicos estarán de acuerdo con los detalles y normas que ha seguido el autor para la presentación de sus estudios y de su traducción de los textos. En todo caso ha prestado un gran servicio a muchos estudiosos del pensamiento averroístico.

J. Gerardo.

Bonafede, G.: *Gioberti e la Critica*. G. Mori & Figli, Palermo, 1950. 25 × 17 centímetros 290 pp.

Este libro no es, en la intención de su autor, una apología de todas las ideas de Gioberti, aunque sí una apología del verdadero pensamiento de Gioberti. Ante el coro de defensores e impugnadores del Abate Torinense, pretende establecer el equilibrio y realizar la crítica de los Críticos Giobertianos, por un lado, y determina, por otro, cuál es en definitiva lo que pudiera llamarse el sistema filosófico de Vicente Gioberti.

Para conseguir estos fines ha tenido ante la vista todos los escritos editados o inéditos, las cartas, los apuntes del activo escritor y a su vez las numerosas críticas que en este siglo largo les han seguido. Ha ponderado las circunstancias políticas y religiosas que ocasionaron muchos de los escritos y entusiasmos del primero y los intereses y pasiones que enfocaron la visión de los segundos. Y como fruto de este estudio cree el autor poder concluir que no hay dos Gioberti distintos o contradictorios, sino uno solo que en sucesivas etapas se desarrolla y completa, aunque pueda parecer múltiple según el aspecto que se considere en él. Principalmente la crítica idealista ha sido injusta con el filósofo del Resurgimiento italiano, por interpretarle en sentido idealista, cuando en realidad es espiritualista en lo que le es más propio, o sea en su intuición del Ser Creador de Dios, y es de esperarse—dice el autor—que después de no mucho tiempo puedan los lectores descubrir, bajo su fraseología propia, un pensamiento verdadero y muy antiguo.

Intención clara del autor es crear un ambiente de simpatía hacia Gioberti, en el que se esfume todo prejuicio y se llegue a comprenderle con toda la objetividad que es propia del crítico de Filosofía. El, por su parte, hace años que de la simpatía ha pasado a la adhesión, como aparece en el curso de la obra y, sobre todo, en unos

apéndices—Rosmini e noi: Lettera al Prof. M. F. Sciacca y Nota sulle forme dell'essere e sull'Ontologismo—en donde se confiesa con nombre algo complicado por más de un aspecto: platónico-rosminiano-giobertiano-bonaventuriano. Pero se ha esforzado por penetrar en el mismo pensamiento de Gioberti, siendo su adhesión al Ontologismo fruto y no causa de la reconstrucción sistemática del Piamontés.

En el examen de los críticos de Gioberti el autor ha hecho detenidas escalas en algunos, que rápidamente vamos a citar como los más característicos.

Luis Stefanini en su reciente estudio "Gioberti" ha interpretado bien, en lo sustancial, el pensamiento de éste y está de acuerdo en general con nuestro crítico. *Beltrán Spaventa* estudió a Gioberti a través de su propio sistema hegeliano y encontró en él una profunda contradicción entre su sistema y su método, y no llegó a entenderle ni en su significación, ni en sus relaciones con la historia del pensamiento italiano y la filosofía moderna. *Francisco Fiorentino,* también hegeliano como Spaventa su predecesor en la Cátedra de Nápoles, considerando que la filosofía es producto de la razón solamente, que nada tiene que ver con la realidad espacial y temporal en que vivimos, intentó vanamente reconstruir, según esta concepción de la filosofía, la de Gioberti: en él creyó ver, ilusoriamente también, una completa separación entre la Fe y la Razón y una clara contradicción en su doctrina sobre la intuición del Dios Creador.

El parecer de *Juan Gentile* está de manifiesto en su libro "Rosmini e Gioberti" y va casi a remolque del Profesor Spaventa. Su reconstrucción histórica y especulativa del pensamiento de Gioberti, en virtud precisamente del propio sistema idealístico, es arbitraria y deformadora del mismo.

Si Gentile creyó ver en Gioberti la doctrina idealista más o menos desarrollada, no otro fué el parecer de *José Saitta* en su reconstrucción sistemática del Filósofo piamontés en sus múltiples aspectos, y se halla también muy lejos de la realidad, sobre todo en la identificación, que habría afirmado éste, de Dios y del hombre.

Y ahora se pasa de una ribera de la crítica giobertiana a la otra: de la crítica idealista a la de los católicos "oficiales", como los llama el autor.

Ante todo Gioberti quiso estar y permaneció dentro de la ortodoxia católica. Esta es la opinión del crítico, y los contradictores católicos deben penetrar antes que nada en el verdadero pensamiento del Filósofo ontologista, en sus intenciones, en las circunstancias en que vivió y escribió. De hecho en su tiempo muchos católicos le siguieron, otros vieron el veneno que escondían sus palabras y hubo grandes luchas a su alrededor.

Desde diversos puntos de vista le acusaron los rosminianos, los neoescolásticos, los jesuítas: le acusaron de Panteísmo, consecuencia necesaria del Ontologismo (P. Liberatore), de racionalismo, de reformador o deformador arrogante de la Iglesia (P. Curci), de defensor de un Catolicismo civil (Fantoni), de anticatólico y antimonárquico (Rinieri).

Rosmini redactó todo un catálogo de proposiciones de Gioberti contra la Fe y varios de sus dogmas, y le acusó de panteísta, hipócrita, etc. Otras muchas acusaciones, independientes entre sí, se formularon sobre su panteísmo y humanismo riguroso, tomadas de sus obras editadas antes y después de su muerte. A todas ellas procura responder nuestro autor en toda esta obra, y en particular a las de Rosmini y de los jesuítas. Toma la posición, no de defensor de todas sus ideas, sino de su ortodoxia, al menos en sus intenciones. Los católicos—según él—no han entendido a Gioberti Filósofo, y en cuanto a su pensamiento religioso no todo se puede admitir, pero tampoco todo se debe condenar.

Los católicos han dado fe a la crítica idealista; téngase, con todo, presente lo dicho antes sobre el valor de esta crítica, y además que la reconstrucción idealista tenía por fin privar a los católicos de un defensor de valer.

El autor estudia después el Panteísmo de Gioberti y confiesa que en sus primeros años éste profesó tanto el Panteísmo como el Racionalismo, luego los impugnó ex professo, aun cuando puedan engañar algunas expresiones usadas por él y cierto retorno a su anterior filosofía en lo que tenía de aceptable. Por último se presenta el pensamiento filosófico definitivo de Gioberti en sus últimas obras editadas poco ante de su muerte repentina. En ellas es patente su Ontologismo, que no debe confundirse con el Panteísmo.

Laudable es en el autor de esta obra su esfuerzo por adentrarse a través de las opuestas críticas hasta llegar al pensamiento mismo del filósofo político. Claro que, por razones que no es del caso exponer aquí, no podemos aceptar su ontologismo giobertiano tan abiertamente por él profesado; creemos que las circunstancias azarosas de la vida de Gioberti y sus buenas intenciones podrán explicar lo que escribió y el tono con que lo hizo, pero no impedir la crítica de quienes tienen que juzgar, más que los motivos e influjos recibidos, lo que los mismos escritos en realidad expresan. Por lo mismo aun quien acepte sus manifestaciones de ortodoxia y defensor de la Iglesia, no podrá menos de reconocer que sus escritos rebasaron a veces sus intenciones y creemos difícil dar una interpretación ortodoxa, por ejemplo, a su teoría del milagro, de la obediencia a las Congregaciones Romanas, etc.

No todos los problemas de interpretación se dan por resueltos en la obra que reseñamos, y tal vez este año, centenario de la muerte del desterrado Filósofo—París 26 de octubre de 1852—, aparezcan algunos trabajos que iluminen las zonas de sombra que aún quedan en el campo de la filosofía giobertiana. Lo que sí aparece con toda claridad del presente libro y de otros sobre esta Filosofía, es la prudencia de la Iglesia Católica en prohibir a sus hijos, sin especial permiso, la lectura de las obras del atrevido y discutido político filósofo.

A. Fabrat.

Wein, Hermann: *Das Problem des Relativismus.* Philosophie im Uebergang zur Anthropologie. Walter de Gruyter, Berlín, 1950. 26 × 16 cms. 126 pp.

No está mal—y menos hoy—hacer del relativismo tema único de un libro. El autor lo trata en sus múltiples aspectos sin agotarlos todavía. Comienza por distinguir entre relatividad y relativismo. Relatividad es lo mismo que relacionalidad y significa que al ser de todo ser pertenecen diversas relaciones (métricas, estructurales, dinámicas...) sin que ello contradiga de ningún modo al ser en su más pleno sentido de un existente. En cambio el uso ha hecho que "relativismo" se refiera al conocimiento. Cuando en esta relación (sujeto-objeto) se suprime el segundo polo—el objeto en su ser en sí—y se quita a la relación misma su realidad, su tensión de transcendencia y su realidad humana, entonces se tiene el auténtico relativismo. Al contrario, aquella ingenuidad, que creía haber encontrado de una vez para siempre lo verdadero y lo bueno, eso es el absolutismo. Este desdeña el otro polo—el sujeto—con sus diferencias, y aun en el objeto mismo desatiende la diversidad fundamental de los varios aspectos simultáneamente interesados. Después se van estudiando en sendos capítulos: el relativismo de la verdad; el relativismo en las ciencias; el relativismo de los valores; tarea relativística de "reducir" la vida del espíritu sea a lo biológico sea a lo histórico, a lo psicológico, a lo social, nacional, etc.; el relativismo en sus diversas formas de transición (eclecticismo relativístico, sincretismo rel., absolutismo rel., indiferencia relativística); fundamento antropológico del relativismo; necesidad de ampliar la base fenoménica en vez de cultivar el aspecto negativo y crítico del relativismo; relatividad sin relativismo; entre el absolutismo y el relativismo.

El autor llega a la conclusión de que "ni relativismo ni absolutismo". Los certeros y agudos análisis le hacen descubrir que el relativismo desemboca negativamente en el absolutismo. Pero al mismo tiempo el relativismo trae algo positivo, al descubrir que la realidad no se agota en ninguno cualquiera de los aspectos que el absolutismo aísla y "absolutiza". El medio de superar positivamente el "ismo" del relativismo es elaborar primero realmente los nuevos aspectos (de la cosa) que él nos aporta y luego seguir más adelante aún tras otros, no echarlos por la borda con lo desacertado, provocando así un retroceso. El relativismo nos descubre la relacionalidad y complejidad de todo ser, la cual constituye su verdadero "fundamentum in re". Pero él no es más que la mitad de la verdad sobre todo ese complejo de relaciones. En cuanto niega el contacto con lo trascendente es falso. En cuanto nos lleva a afirmar que el hombre se acerca a él sucesivamente—ahora un aspecto, luego otro—en un proceso del que ningún estadio es definitivo (exclusivo de los anteriores y de otros futuros) es verdad. En realidad quizá no sabemos expresar exactamente ese "tertium" entre absolutismo y relativismo, pero ciertamente la superación del primero no es el segundo ni viceversa.

Lástima que la redacción haga la lectura de este libro bastante difícil. Contiene mucho aprovechable. Pone al vivo la problemática tan real de armonizar efectivamente la limitación relativa de nuestros conocimientos, que se basa en la complejidad del ser y en la imperfección de nuestras facultades, con la verdad que a pesar de todo eso poseen esos conocimientos.

J. ECHARRI.

BELLEZZA, VITO A.: *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero.* Vol. III. *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile.* G. C. Sansoni, Firenze, 1950. 25 × 18 centímetros. 141 pp.

La "Fundación Gentile" encomendó al autor compilar una bibliografía completa de los escritos gentilianos. Puesto a la obra el fervoroso discípulo, vió que no le bastaba la biblioteca del propio maestro, que guarda con celo la misma "Fundación". El autor ha debido superar muchas dificultades—entre otras la de identificar trabajos no firmados—y cree haberlas resuelto casi del todo. En cambio confiesa que ha dejado casi inexplorado el campo de las traducciones. Para ello hubiera sido necesario buscar no sólo fuera de la "Fundación", sino también de Italia, y no se ha hecho. Así, pues, la presente bibliografía—precedida de una nota de las principales monografías italianas y extranjeras sobre el pensamiento de Gentile—se divide en dos partes. La primera contiene sus escritos principales impresos, en cinco Secciones: A) "Obras Completas", B) "Fuera de la colección de "Obras Completas", C) "Textos preparados por G. Gentile", D) "Colecciones dirigidas por G. Gentile", E) "Revistas dirigidas por G. Gentile". La segunda parte es un elenco, posiblemente completo, de las publicaciones gentilianas ordenadas según la fecha de su aparición, de 1895 hasta hoy, señaladas con su número correspondiente. La primera contribuye a dar en un espacio limitado el esquema panorámico de la actividad de Gentile y sirve, sobre todo, como subsidio de la segunda o

"Elenco cronológico", que constituye la verdadera y propia bibliografía. Dentro de cada año el elenco cronológico está dispuesto según el siguiente orden: volúmenes, opúsculos, ediciones de textos, artículos de revistas (excepción hecha de los de "La Critica" y del "Giornale crit. d. fil. ital."), artículos de periódico, recensiones (con la misma excepción), prefacios a libros de otro, escritos aparecidos en "La Critica" y en el "Giorn. crit." El elenco logra registrar así 1.290 trabajos. El último es de 1947. Un índice de nombres y de los temas más importantes completa la bibliografía.

Sin duda que este volumen ofrece un excelente instrumento de trabajo para los estudiosos del idealismo italiano. La técnica de su presentación nos parece perfecta en cuanto cabe. Las lagunas son explicables, pero creemos que se debía haber puesto más empeño en remediar la de las traducciones.

J. GERARDO.

JOSÉ CALVERAS: *La afectividad y el corazón según Santo Tomás en relación con los conocimientos actuales*. Barcelona, 1951. Ed. Librería Religiosa. 211 pp. 18 × 12,5 cms.

Este libro es una reedición del artículo publicado por el autor en Manresa en 1947 con el mismo título (reducido) al que se ha añadido ahora un capítulo (c. VI) sobre la doctrina de la amistad. La razón que movió a este estudio—fundamentalmente filosófico—fué buscar una base sólida al objeto de la devoción al Corazón de Jesús y María, analizando lo que el autor llama el corazón "ético" en sus relaciones con el corazón "físico".

Comienza el trabajo con la doctrina de Santo Tomás sobre la afectividad superior y media (comparación de las dos facultades volitiva y apetitiva, de sus actos correspondientes y de su mutuo influjo; estudio del amor en función del deleite y de las varias clases de amor: de benevolencia, concupiscencia y amistad). Es un resumen sistemático, claro y conciso de las ideas del Angélico, y por lo mismo de la psicología tradicional en este punto.

Insiste el autor en declarar la reacción orgánica que acompaña al sentimiento en la emoción. Esta es la parte de mayor interés, cuyo objeto es vindicar la concepción de Santo Tomás sobre la emoción, defendiendo el triple papel que señala el Angélico a la reacción orgánica (a saber: ser el elemento material de la emoción, su expresión natural y el dispositivo para la acción subsiguiente) y haciendo ver que esta doctrina puede mantenerse hoy día después de los conocimientos modernos aportados por la biología y psicología, que han venido a dar plena comprobación a las intuiciones acertadas del Angélico, a pesar del retraso científico de su época, que no disponía más que de la teoría de los espíritus, humores y cualidades naturales. Cambiando el utillaje científico de entonces por hormonas, sistema neuro-glandular y circulatorio, cuyo motor principal es el corazón, su teoría es hoy día enteramente aceptable.

En la tercera parte se pasa revista a las funciones atribuídas por el Angélico al corazón físico (principio del ser, primer órgano que se forma, principio de la vida vegetativa y sensitiva, principio del movimiento propio y del cuerpo), ninguna de las cuales puede hoy día sostenerse, si se exceptúa la

de ser órgano del apetito sensitivo, al menos órgano *manifestativo* de la emoción. El autor defiende que esta es la base sólida para enlazar el corazón físico con el apetito sensitivo y toda la afectividad. Derivación teológica que saca el autor es que el corazón de carne por sí mismo, como parte del corazón "ético", puede ser venerado. Con esto intenta el autor poner en claro el valor real del corazón físico.

El libro merece todo encomio por el esfuerzo considerable que supone de asimilación de los datos positivos de las ciencias, puestos al servicio de una doctrina filosófica que tantas derivaciones teológicas encierra.

A. Roldán.

Davitt, Thomas E.: *The Nature of Law*. B. Herder Book. London, 1951. 22 × 15 cms. 274 pp.

El libro que presentamos quiere ser y es una introducción *histórica* al problema de la naturaleza de la ley, i. e. de la relación entre el concepto de ley y la filosofía del entendimiento y de la voluntad. La investigación, con todo, se limita a los siglos que van del XIII al comienzo del XVII. Antes de ese período no se hace filosofía de la ley sino de una manera general, aunque se prepare una psicología que servirá a dicha filosofía. Después de él o se utilizan las riquezas acumuladas en el mismo (Grotius, Pufendorf, Hobbes, Savigny, Wolff, Kant, Bentham, Holmes, etc.) o se carece de una filosofía de la naturaleza humana que oriente la filosofía de la ley y de la obligación. En este período se destacan desde el principio dos corrientes en la filosofía del entendimiento y de la voluntad. Una que concede la primacía al entendimiento y otra, en cambio, a la voluntad. Correspondientemente surge una filosofía voluntarista de la ley y otra intelectualista. Como testigos de la primera presenta el autor a Enrique de Gante (1217?-1293), J. Duns Escoto (1266-1308), G. Ockam (1299-1349), G. Biel (1425-1495), Alfonso de Castro (1495-1558) y finalmente F. Suárez (1548-1617). Como representantes de la segunda presenta a Alberto Magno (1206-1280), S. Tomás (1225-74), Cayetano (1469-1534), D. Soto (1494-1560), B. Medina (1528-1580), R. Bellarmino (1542-1621). Los textos "ad rem" son analizados en cada uno de estos autores. El autor concluye de su investigación la importancia decisiva que para la filosofía de la ley tiene la filosofía de la naturaleza del hombre. Cree con Gilson que la psicología de S. Tomás no ha encontrado todavía esa prolongación, que le corresponde, hacia la filosofa de la ley. "La filosofía de S. Tomás sobre la ley y la obligación no ha tenido todavía su expositor y su abogado como lo ha tenido Escoto en un hombre como Suárez. Nadie ha escrito todavía un *De legibus* con inspiración verdaderamente tomística, que sea comparable en su fin y en su influjo a la obra de Suárez" (229).

La obra es nítida de presentación y de redacción. Tiene aciertos. Con todo, los análisis deberían haber sido más amplios y profundos. De haber sido más personales, hubiera seguramente superado ese esquema sencillo—demasiado sencillo—del voluntarismo y del intelectualismo con que se viene estudiando ese tema. Hubiera visto que Suárez supera efectivamente y sin contradicción esa clasificación y que debe ser clasificado como "personalista", en

cuanto que no concede la primacía ni al entendimiento ni a la voluntad, sino a toda la persona humana. Esto lo van viendo ya muchos y lo ha visto incluso autor tan poco sospechoso como C. Giacon en su obra *La seconda Scolastica*, que desgraciadamente el autor no parece conocer. Esa misma rigidez de sus cuadros le ha obligado a dejar fuera personalidad tan destacada como F. Vitoria, porque a su parecer resulta voluntarista en derecho a pesar de ser intelectualista en psicología, lo cual le hace inclasificable (161, nota 3).

J. Gerardo.

Landmann, Michaels: *Erkenntnis und Erlebnis*. Phänomenologische Studien. Walter de Gruyter, Berlín, 1951; 21 × 15 cms.; 286 pp.

Este libro de Landmann es una colección de estudios sueltos. No tienen más unidad que la de ser estudios fenomenológicos y aun eso no todos en igual grado. Una introducción o algo, que los situase en una perspectiva de mayor unidad y que, sobre todo, fíjase la fecha de composición, hubiera sido muy oportuno. Así, p. e.: es preciso revolver las notas para verificar que efectivamente no se ha llegado a tener en cuenta en el estudio sobre Hartmann su última obra *Philosophie der Natur*, cosa que ya el mismo estudio dejaba sospechar. Los estudios son: Método socrático y fenomenológico; Fenomenologismo de N. Hartmann; Categoría y esencia; Formas y límites del conocimiento por igualdad previa del sujeto respecto de objeto; El relativismo y la conexión del conocer al ser; Metafísica del progreso humano (caracteres y crítica); La vivencia de los límites; Buscar y poseer.

No todos los estudios tienen igual valor. Encontramos especialmente interesantes los dos primeros de tipo histórico. El primero, con todo no acaba de convencer. Resulta un poco violento y forzado el carácter fenomenológico que se busca al método socrático, aun reconociendo que las observaciones no carecen de fundamento. Nos parece menos exacto que Platón no atribuya realidad a las ideas, según está demostrando R. Loriaux (*L'être et l'idée selon Platon*, RevPilLo 50 (1952) 5-55). En cambio, nos parece magnífico el análisis que realiza el autor sobre el fenomenologismo de N. Hartmann. Matizando diferencias y dependencias y actitudes, llega a la conclusión de que Hartmann se aleja del neokantismo y en el fondo es enteramente fiel a la fenomenología. Lo original de Hartmann cabe fundamentalmente dentro del marco de la fenomenología. Más aún: "eso que Hartmann nos ha aportado, es el secreto anhelo de aquello que comenzó en su tiempo con las "Investigaciones lógicas" de Husserl (83). En todos los estudios se encuentran observaciones muy atinadas desde el punto de vista de las relaciones entre conocimiento y realidad, subrayando por una parte la objetividad trascendental del conocimiento y, por otra, su limitación y su dependencia del sujeto. Es más, en el cuarto estudio se llega a la conclusión de que la "verdadera fuente original del conocer parece estar más bien en un contacto inmediato con la realidad, anterior a toda categorialidad" (126). Las características no representan sino algo secundario y derivado. Es particularmente sugestiva, al final del tercer estudio (97), la insinuación de que no sólo las "esencias" sino también las "categorías" pueden degenerar en platonismo y

de que—consiguientemente—el ser es anterior a las formas. Esto lleva a considerar el ser como lo absolutamente primario y enteramente indeterminado, que de sí mismo va produciendo las formas correspondientes, en vez de considerar las formas como primitivas y el ser como algo secundario y posterior que las presta realidad y contenido. No creemos necesario ni oportuno detenernos a señalar muchos puntos en los que no estaríamos de acuerdo con el autor o que incluso nos parecen abiertamente equivocados.

J. ECHARRI.

CAPONE BRAGA, GAETANO: *Studi su Epicuro*. (Collana filosofica diretta da V. A. Padovani), C. Marzorati, Milano, 1951; 25 × 17 cms.; 109 pp.

El libro recoge cuatro trabajos ya publicados previamente y uno inédito todavía, por este orden: El semisubjetivismo de Demócrito y el realismo de Epicuro. Aristóteles. Epicuro y Diógenes de Enoanda. Aspectos pesimistas de la doctrina de Epicuro. Epicuro y la poesía. La religión de Epicuro. El primero —el más antiguo, publicado en *Archivio di Filosofia* (1933)—está retocado después de haber consultado especialmente: V. E. Alfieri, *Gli Atomisti-Frammenti e testimonianze*. Traduzione e note (Bari 1936) y F. Enriques e M. Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera. Testi e commenti* (Bologna, 1948). También los otros tres trabajos están revisados. El autor tiende a una cierta reivindicación de las doctrinas de Epicuro, "deformadas en pasados siglos por prejuicios y falsas interpretaciones". Con todo su interés no es sólo histórico, sino también teórico, pues ve en Epicuro un espíritu hondamente preocupado por los mismos problemas que a él le han venido ocupando. Los estudios resultan efectivamente eruditos y contienen puntos de vista acertados y fecundos. La conclusión del último es que "la doctrina religiosa de Epicuro falla en sus fundamentos por contradicciones intrínsecas, que deberían llevarle lógicamente a la irreligión. Sin embargo, no debió verlas, porque, como hemos visto, profesó sinceramente su religión". Lo que no acertamos a ver es la diferencia que establece el autor, entre el semisubjetivismo democrático y el realismo de Epicuro. Nos parece que de hecho y según la exposición misma que el autor hace de Demócrito, la diferencia es cuando más de matiz.

J. ECHARRI.

JASPERS, KARL: *La situation spirituelle de notre époque*. (Philosophes contemporains. Textes et Etudes, 5). Trad. de I. Ladrière y W. Biemel. Louvain (E. Nauwelaerts), París (Desclée de Br.), 1951; 18 × 12 cms.; 248 pp.

Ha de interesar a los lectores de lengua española saber que existe esta traducción tan correcta de una obra que no es de las menos significativas de Jaspers. No sólo constituye una contribución de primera importancia a la comprensión de nuestra época, sino que es también una introducción excelente a la filosofía existencial de Jaspers. Más que fundarse sobre esa filosofía, lo que hace es realizar su esencia por el acto mismo que representa. Todo el esfuerzo de Jaspers se orienta en el sentido de una reconquista de la libertad por encima de

todos los mecanismos, que amenazan ahogarla. Su crítica denuncia, en cada sector de la existencia, el carácter invasor del espíritu de masa. Por un método que le es habitual, Jaspers muestra aquí cómo ese espíritu termina por crear situaciones-límite, que es la libertad quien debe asumirlas en verdadero sobresalto existencial. Después de una introducción (sobre cómo adquiere el hombre conciencia de su época, el origen del estado presente del mundo, concepto de situación y método para llegar a su conocimiento), trata Jaspers en sendas partes temas tan interesantes como los siguientes: Límites de la organización de la existencia humana; Voluntad de comunidad; Decadencia y posibilidad del espíritu; Concepción actual del espíritu humano; Futuro del hombre. La traducción está hecha sobre la sexta edición (1946), pero el texto apenas se encuentra modificado con relación a la primera redacción (1930), y es una reimpresión del de la quinta edición (1932). Se advierte que "Dasein" está traducido por "existence" y "Existenz" por "Existence". Se pretende con ello reproducir el matiz diverso que tienen en Jaspers esos dos términos, por lo demás, y, en otros, bastante sinónimos. El primero designa la existencia empírica, mientras el segundo el modo de ser del hombre en cuanto llamado a la trascendencia.

J. Gerardo.

Lotz, Johannes - De Vries, Josef: *Die Welt des Menschen* Ein Grundriss christlicher Philosophie. Fr. Pustet, Regensburg, 1951; 19 × 12 cms.; 470 pp.

El haberse agotado la primera edición de este libro en pocas semanas (1940), puede ser la mejor recomendación de su oportunidad y de la perfección con que en su género está realizado. Pretende ser una exposición compendiosa de toda la filosofía para seglares de formación académica y aun simplemente abiertos de espíritu. Sus características van cifradas en el título y en el subtítulo. El mundo del hombre está indicando que se trata de filosofía, no de teología, i. e., de lo accesible al hombre prescindiendo de su elevación al orden sobrenatural. Está indicando además que aquí se trata, ante todo, del hombre. Toda la realidad viene considerada y estructurada desde el punto de vista del hombre, como "mundo" (en el más amplio sentido) o espacio vital del hombre. El subtítulo "Compendio de filosofía cristiana" expresa primero que no se trata sino de eso, de un compendio que centra su unidad orgánica en el hombre. Por eso se prescinde de las diversas partes de la filosofía y la materia aparece agrupada en torno al hombre en tres partes: Camino del hombre hacia la realidad (que viene a ser la teoría del conocimiento); El hombre en la realidad misma o su ser en el mundo y en lo que trasciende el mundo (que viene a ser la doctrina del ser en toda su extensión); El obrar del hombre a partir de la realidad, o el bien en el obrar humano (ética). Significa, además, el subtítulo que esta filosofía se orienta en la revelación cristiana, no porque reciba de ella los fundamentos de sus demostraciones sino porque utiliza el auxilio valioso e indispensable que le ofrece para alcanzar plenamente la verdad con sus propios medios. La primera y tercera parte están redactadas por el P. De Vries. La segunda, por el P. Lotz. Esta es, sin duda, la más original como unidad y acierta con una ex-

posición, que pone de relieve de una manera armónica no menos el carácter ontológico que el histórico de la realidad humana. Pero toda la obra es modelo de sobriedad, de precisión y de selección.

J. GERARDO.

HUANT, ERNEST: *Connaissance du temps.* (Centre d'Etudes Laennec); P. Lethielleux, París, 1950; 18 ×12 cms.; 155 pp.

El autor está íntimamente persuadido de que el problema del tiempo trasciende todos los otros dominios, incluso el de la lógica, que más ha querido sustraerse al tiempo. Lo estudia no históricamente, sino a partir de los datos suministrados por la nueva ciencia, desde la relatividad y la Mecánica cuántica hasta la Biología, con sus proyecciones hacia la psicología y la conciencia. En la I parte se estudia "el tiempo y la naturaleza física": el tiempo de la mecánica racional: el tiempo de la relatividad: el tiempo en física cuántica. En la II, la conexión del tiempo a la acción esbozando una teoría cuantificable y ondulatoria del tiempo: cuantificación del tiempo: análisis de la descontinuidad temporo-espacial: ondas convergentes del tiempo, ondas divergentes de acción, posición matemática del problema. En la III se analizan los testimonios macroscópicos de esa conexión del tiempo a la acción, i. e. el tiempo y el hecho biológico. En la IV se estudia el paso de la acción al conocimiento de la acción, i. e. el tiempo y la vida psicológica. En la V, finalmente, se expone el paso ulterior, o sea del conocimiento de la acción a la acción del conocimiento, i. e. el tiempo y la energía espiritual: de las estructuras temporales a las psicológicas: de la evolución fenomenal a la energía espiritual; finalidades del tiempo.

La tesis fundamental del libro es que el tiempo está ligado fundamentalmente a los procesos energéticos elementales y más en particular a la acción—al cuanto de acción—; pero mientras la acción tiene un sentido de dispersión y está representada por ondas divergentes, el tiempo, en cambio, tiene un sentido finalista y de concentración y está representado por ondas convergentes—convergentes hacia la acción—. La consecuencia principal es que el tiempo único se reduce a tiempo macroscópico, i. e. sólo estadístico y probalístico. El tiempo real, más próximo a la naturaleza misma de las cosas, resulta múltiple y discontinuo con diversas velocidades. La estructura elemental del tiempo es tan discontinua y está tan afectada de indeterminación como los mismos procesos elementales descritos por la mecánica cuántica. La multiplicidad de los tiempos locales de la relatividad no significa más que una primera aproximación a esta multiplicidad mucho más radical. En realidad no hay instante ni presente. Lo curioso es que los procesos biológicos de los organismos realizan también a la escala macroscópica esta multiplicidad, precisamente porque aun como totalidad macroscópica poseen los organismos la espontaneidad de los procesos elementales físicoquímicos...

Que el tiempo esté ligado a la acción y consiguientemente sea preciso elementarizar y multiplicar el tiempo nos parece acertado. El tratamiento del tiempo mediante las ondas convergentes, que Fantapié aplicó a los fenómenos diectrópicos, no lo encontramos tan acabado. Las aplicaciones últimas a la psicología superior las creemos menos elaboradas aún y, en muchas expresio-

nes, tomadas a la letra, serían falsas. En definitiva se trata de esbozos, que requieren mayor elaboración, pero que como están pueden sugerir y contienen ideas fecundas, susceptibles de un desarrollo más acabado y mejor orientado.

J. ECHARRI.

JARLOT, GEORGIUS, S. J.: *Compendium Ethicae Socialis*. Romae. Universitate Gregoriana. 1951; 190 págs.

Presenta el autor, como el nombre del libro indica, un compendio de Ética Social en su sentido más amplio. Desfilan, pues, en el libro, las cuestiones sobre la sociedad en general, la familia, la ética económica, la ética política y la internacional.

El método del libro es rigurosamente escolástico con una claridad y precisión extraordinaria, que para la exacta inteligencia de las ideas se hace cada día más indispensable, ya que son tantos los conceptos confusos de las modernas ciencias sociales y políticas.

El autor muestra conocimiento de la doctrina de Vitoria respecto del derecho internacional y con frecuencia remite a Suárez y Molina. Tiene en aprecio nuestros autores internacionalistas.

Como es natural, no puede menos de tratar ciertas cuestiones candentes, como el sufragio y la existencia de partidos políticos. Sobre lo primero se decide sin vacilar por el sufragio orgánico. Sobre lo segundo, insinúa que los partidos son una especie de necesidad, si se admite la libertad —bien entendida—, de pensamiento. Los efectos perniciosos deben evitarse con la apta educación de la sociedad.

En la parte de la Ética económica expone con claridad la doctrina pontificia del capital, trabajo humano, salario familiar— que juzga de justicia conmutativa—corporativismo, etc.

El libro tiende más al esquematismo que a la amplitud. Gana en claridad, pero exige explicación del profesor. Nos parece un acierto como auxiliar para la clase.

VILACREUS.

ACTAS DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA. Mendoza (Argentina). Marzo, 30 abril 9, 1949. Publicación al cuidado de Luis Juan Guerrero. Tomos I-III. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. 1950.

Aun cuando lleva el título de nacional este Congreso, es verdaderamente internacional, por hallarse representadas en él veinte naciones europeas y americanas. Las figuras más destacadas del campo de la filosofía de los más diversos matices tienen parte en él, unas veces activa con sus comunicaciones, otras, al menos, con su adhesión por hallarse imposibilitados de acudir a él.

En el primer volumen se hallan los documentos oficiales y autoridades del Congreso, miembros, programas de actos y agasajos, los discursos y adhesio-

nes de la sesión inaugural, las ponencias finales y los discursos pronunciados en la cena de despedida.

Después leemos los trabajos de las diversas sesiones plenarias, cinco en cada una de las cinco primeras y seis en la segunda, que tratan respectivamente de las siguientes materias: filosofía en la vida del espíritu, la persona humana, el existencialismo, filosofía contemporánea, filosofía y la ciudad humana, conmemoración de los centenarios de Suárez, Wolfgang von Goethe, José Varona, y homenaje a Krueger, Guido Ruggiero y Grabmann.

En el volumen II y III se traen las comunicaciones leídas o mandadas al Congreso agrupadas por materias: 26 de metafísica, 11 sobre la situación actual de la filosofía, 20 sobre la filosofía de la existencia, 15 sobre lógica y gnoseología, 13 sobre axiología y ética, seis sobre psicología, 21 sobre estética, 12 sobre epistemología y filosofía de la naturaleza, 12 sobre filosofía de la historia, la cultura y la sociedad, 10 sobre filosofía de la educación, 11 sobre filosofía del derecho y la política, 20 sobre historia de la filosofía, ocho sobre filosofía argentina y americana.

Todo esto comprenden estos tres nutridos volúmenes de un conjunto de 2197 páginas en 4.°, completado todo ello con diversos índices. Los trabajos en inglés y en alemán van acompañados de la respectiva traducción castellana.

No vamos, como es natural, a dar cuenta de cada uno de estos innumerables trabajos de la índole más diversa. Como puede suponerse, el mérito de los trabajos es muy diverso; unos sintetizan muy bien en pocas páginas la materia objeto de su estudio, hay trabajos más ligeros; los hay de investigación, los hay de vulgarización.

Sin duda que el conjunto de estos tres volúmenes ofrece elementos muy valiosos en el campo de la filosofía, y puede estar contenta la Argentina y los organizadores de este primer Congreso de Filosofía celebrado en su nación, por el feliz resultado del mismo.

I. González.

Menéndez Pelayo, Marcelino: *Bibliografía Hispano-latina Clásica.* Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes. Tomo I (Accio-Catón). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950. VI-402 págs. Tomo II (Catulo-Cicerón). Id. íd., 1950. 432 págs. Tomo III (... Cicerón-Historia Augusta). Id. íd., 1950. 380 págs. Tomos IV, V, VI (Horacio). Id. íd., 1951. 538, 334 y 588 págs. Tomo VII (Hostio-Plauto). Id. íd., 1951. 424 págs. Tomo VIII (Quintiliano-Virgilio). Id. íd., 1952. 400 págs.

En 1873, a los diecisiete años de su edad, todavía universitario, Menéndez Pelayo concibió el plan de una "Biblioteca de Traductores Españoles", que sería una ampliación y continuación del ensayo similar de Juan Antonio Pellicer. Aquel plan primitivo se vió pronto desbordado por la erudición, siempre en oceánico crecimiento, del gran polígrafo; el primitivo proyecto se transformó en una "Bibliografía Hispano-latina Clásica", que comenzó a publicarse en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.* La publicación quedó en suspenso en 1902. La actual edición reúne todos los materiales que Menéndez Pelayo tenía preparados para la continuación de la Bibliografía

comenzada. La parte nueva que ahora se edita comprende desde Cicerón en adelante y está formada por las fichas sueltas que el autor tenía preparadas para la imprenta; no todas esas fichas son de mano de Menéndez Pelayo, algunas son de eruditos amigos, que le ayudaban a satisfacer su curiosidad bibliográfica. Los editores, aunque reconocen el valor desigual de estos materiales, no siempre correctos y exactos, se han decidido a publicarlos tal como los dejó el maestro; en todo caso, la documentación atesorada en estos volúmenes es de inapreciable valor. Aunque el mayor interés de esta Bibliografía es literario, sin embargo, también para el historiador de la filosofía española contiene noticias y datos dignos de la mayor estima. Tales son, entre otras, las páginas dedicadas a Boecio, Cicerón, Séneca y Lucrecio Caro.

R. CEÑAL.

DONDEYNE, ALBERT: *Foi chrétienne et pensée contemporaine. Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique "Humani generis"*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1951. 224 págs., 12 × 16 cms.

Con nuevo título reúne el autor en este volumen sus artículos sobre los problemas filosóficos suscitados en la "Humani generis", publicados en la Revue Philosophique de Louvain (49 [1951] 5-56, 141-188, 293-365). De estos artículos se dió cuenta en PENSAMIENTO, 8 (1952) pp. 380-81.

El libro ofrece un nuevo capítulo intitulado *Vie de foi et recherche de l'esprit*, y unas páginas finales encabezadas con el epígrafe *Necessité du dialogue*. En dicho capítulo el autor se plantea este problema: ¿es la fe cristiana, con la idea de revelación que le es esencial, conciliable con el humanismo de hoy, en particular con la exigencia de libre investigación, que caracteriza nuestra época? Con otras palabras: el cristianismo, como dogma y como Iglesia, ¿puede tener también hoy plena vigencia, para este mundo moderno dominado por el sentido de la historicidad y por la autonomía de la investigación? El problema es, como nota Dondeyne, de capital importancia para el diálogo entre el cristianismo y el mundo moderno; su solución decidirá del sesgo final que ha de tomar este diálogo en último término. El autor recuerda las vicisitudes históricas de las relaciones entre la fe y la ciencia. Si se puede decir que esta tensión pertenece ya al pasado, no se puede afirmar lo mismo por lo que toca a las relaciones entre la fe y la civilización entendida ésta como búsqueda de valores. Ante este mundo de la civilización, de la cultura de hoy, que se cree autosuficiente para dar al hombre plena satisfacción de todas sus exigencias vitales, ante ese mundo es urgente rehabilitar la función de la fe como factor superior de civilización y de cultura. Dondeyne delimita con precisión los órdenes de lo profano y de lo religioso; distinción necesaria para evitar confusiones funestas; distinción necesaria también para definir el plano preciso de la posible juntura y síntesis de ambos órdenes. El autor elabora el sentido y estructura de la civilización como realidad natural y profana, para llegar a establecer el ámbito de valores, que más esencialmente la constituyen: son los valores morales, que expresan la suprema dignidad de la persona humana y la aseguran

su desarrollo natural más perfecto. Esos valores son: el respeto de la vida y de la muerte, el amor de la verdad, el amor entre los hombres, el respeto de la libertad, el valor, en fin, de la sociedad auténticamente humana. Es en este mismo plano de los valores morales, por la fidelidad del cristiano a la moral de Jesucristo, donde cristianismo y civilización pueden y deben encontrarse; por su moral el cristianismo está llamado a entrar en la historia profana del mundo y a ser un factor histórico de enorme alcance para la humanidad de todos los tiempos. Dondeyne concluye: "Si nuestro recurso a lo absoluto es verídico, si nuestra fe es verdaderamente vida teologal, abertura a Dios, y, a través de Dios, abertura al hombre en la caridad, el cristianismo no puede dejar de desplegarse en un humanismo verdadero y saludable. No es que el cristianismo sea primaria y principalmente un humanismo, pero es esto también" (p. 213).

Las apreciaciones del profesor Dondeyne sobre los problemas suscitados en la *Humani generis* podrán discutirse. Pero sobre todas esas apreciaciones discutibles está el mérito de la eficaz ejemplaridad de su trabajo. "La misión del intelectual cristiano—como él mismo escribe—, en particular del filósofo y del teólogo católico, es ir delante en esta exigencia de sinceridad, que caracteriza a nuestro mundo, brindándole el testimonio vivo de una fe conscientemente asumida y abierta a todos los problemas de nuestro tiempo" (p. 220). Dondeyne ha cumplido bien esa misión. ¡Ojalá el diálogo por él entablado abra camino a una comprensión siempre mayor de los propios y ajenos problemas!

R. Ceñal.

Heidegger, Martín: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* Zweite, unveränderte Auflage. Frankfurt, Klostermann, 1951. 144 pp., 21 × 14 cm.

Se reúnen en este volumen los siguientes estudios: *Heimkunft / An die Verwandten,* comentario a la poesía así intitulada de Hölderlin, leído por Heidegger el 6 de junio de 1943 con ocasión del segundo centenario de la muerte del poeta; *Hölderlin und das Wesen der Dichtung,* conferencia pronunciada el 2 de abril de 1936 en Roma y editada por vez primera en 1937 (traducción española por G. F., *Escorial,* 10 [1943] pp. 163-180, y por J. D. García Bacca, México, 1944); *Wie wenn am Feiertage...,* comentario a esta poesía leído repetidas veces en 1939 y 1940 y editado por vez primera en 1941; *Andenken,* comentario a esta poesía, publicado por vez primera en 1943 con ocasión del segundo centenario de la muerte de Hölderlin, en *Tübinger Gedenkschrift.*

Heidegger ha encontrado en Hölderlin su poeta; esto es, ha hallado en él esa palabra esencial, decir sencillo y transparente, que le está vedado al lenguaje del pensar especulativo y conceptual. Y para hacer sonar en toda su pureza esa palabra esencial, para poder oír diáfana y clara su llamada, preciso es que el comentario sea lo más respetuoso posible con la vibrante hondura de la dicción poética. Esto quieren ser estas páginas de Heidegger, dedicadas al verso concentrado y sutil de su poeta, Hölderlin. Que el poeta diga todas esas palabras esenciales, que Heidegger le presta u oye en él, pue-

de ser muy discutible. Decidir esto, sin embargo, supondría una competencia y dominio muy consumados de ese lenguaje tan difícil y oscuro de Hölderlin mismo, dominio y competencia que nosotros de ninguna manera poseemos. Para nosotros, empero, lo de mayor interés en estos comentarios no es lo que Hölderlin haya dicho o podido decir, sino lo que Heidegger dice con ocasión de los versos del poeta. Sin querer con esto desestimar en nada el contexto poético en que aquí Heidegger expresa su pensamiento. Al contrario, juzgamos que el gran interés y valor de estos comentarios está precisamente en que en ellos el pensamiento de Heidegger, de tan presunto rigor especulativo en otras partes, se nos revela aquí como un pensamiento de extremada intención poética, con todas las libertades y, por ende, con todas las posibles vaguedades que la poesía se puede permitir. Heidegger protestará, sin duda, de que aquí su pensamiento es tan exacto y riguroso como en cualquiera otra de sus páginas. No lo dudamos. De lo que sí es permitido dudar es de si el rigor de la filosofía puede ser compatible con ese otro dulce y alado rigor de los poetas. En todo caso, Heidegger nos presenta aquí la más significativa temática de su filosofía—la experiencia del ser, el advenimiento de lo Santo, el retorno a la fuente, la añoranza, la ausencia de Dios...—, traída toda ella al sortilegio de la palabra evocadora de un poeta, palabra, según Heidegger, afilada y aguda como espada, que hiende lo real y llega a su verdad y a su esencia.

R. Ceñal.

Problemès actuels de la Phénoménologie. Textes de P. Thévenaz, H. J. Pos, P. Ricoeur, E. Fink, M. Merleau-Ponty, J. Wahl. Edités par H. L. van Breda, O. F. M. Bruges, Desclée de Brouwer, 1952. 166 pp., 19 × 12 centímetros.

Por iniciativa de los *Archives Husserl,* de Lovaina, que dirige el P. H. L. van Breda, tuvo lugar en Bruselas, en los días del 12 al 14 de abril de 1951, un Coloquio Internacional de Fenomenología. Participaron en él numerosos y destacados filósofos. En este volumen se reúnen las comunicaciones que sirvieron de base a las discusiones. He aquí sus autores y títulos: Pierre Thévenaz: *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl.*; H. J. Pos: *Valeur et limites de la phenoménologie;* Eugen Fink: *L'analyse intentionelle et le problème de la pensée speculative;* Maurice Merleau-Ponty: *Sur la phénomenologie du langage;* P. Ricoeur: *Méthode et tâches d'une phénologie de la volonté.* Las conclusiones del coloquio fueron presentadas en la sesión de clausura por Jean Wahl.

Del contenido de estos estudios—todos ellos de gran valor e interés—entresacamos algunas ideas que juzgamos útiles para esclarecer el sentido de la fenomenología husserliana, según la interpretación de los autorizados intérpretes mencionados. Merleau-Ponty, en su agudo estudio sobre el lenguaje, define así la misión de la fenomenología: "Lo propio de una filosofía fenomenológica nos parece ser instalarse definitivamente en el orden de la espontaneidad, que enseña y alecciona por sí misma, y que es inaccesible al psicologismo y al historicismo, no menos que a las metafísicas dogmáticas. La

fenomenología de la palabra es como ninguna otra apta para revelarnos este orden. Cuando hablo o entiendo, experimento la presencia del otro en mí o de mí en el otro, que es la piedra de toque de la teoría de la intersubjetividad, la presencia de lo representado, que es la piedra de toque de la teoría del tiempo, y al fin comprendo lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl: "La subjetividad trascendental es intersubjetividad." En el lenguaje toma cuerpo y sentido la mediación intencional—*ut quo*—del cuerpo humano mismo, toda su capacidad reveladora de significaciones. Thévenaz, al trazar el paralelo entre la duda cartesiana y la *epoche* husserliana, insiste en la enorme distancia que separa a Husserl de Descartes: Descartes busca el inicio radical de lo que no existe todavía, de una ciencia toda entera por reconstruir; Husserl busca el verdadero comienzo de lo que ya existe; con otras palabras: para Descartes el punto de partida es una primera verdad; para Husserl, lo importante es descubrir el sentido original, la espontaneidad primera de que brota toda verdad posible. Fink trata de poner al descubierto los presupuestos especulativos implicados en el análisis intencional de Husserl. "La intencionalidad—escribe Fink—es la palabra fundamental de Husserl para definir la relación sujeto-objeto... [Pero] la intencionalidad no será jamás el único espacio de juego del ser. Más originariamente que todo ente, que todos los objetos y que todos los sujetos, se da un mundo. El pensamiento es por su propia esencia la operación de abrir el hombre al mundo..."; "todos los tipos de pensamiento se refieren al ente, a las cosas, a las experiencias, a los números. Pero tal reflexión sobre el ente no es posible en su posterioridad, sino porque se ha pensado ya previamente en que es una cosa..." En la fundamentación de estos pensamientos aprióricos es posible y necesario el acuerdo entre el análisis intencional y el pensamiento especulativo, el acuerdo que impone la unidad originaria del ser mismo. En el resumen de las discusiones, hecho por J. Wahl en la sesión de clausura del Coloquio, se nos informa de importantes matizaciones expresadas en el curso de los debates; es lástima que la relación sea tan sucinta: la gravedad e interés de los temas tratados bien hubiera merecido los honores de una más completa referencia.

R. Ceñal.

San Anselmo: *Obras completas*. Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edición crítica del P. Schmidt, O. S. B. Tomo I: *Monologio. Proslogio. Acerca del gramático. De la verdad. Del libre albedrío. De la caída del demonio. Carta sobre la encarnación del Verbo. Por qué Dios se hizo hombre*. Introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los Comentarios del P. Olivares, O. S. B., por el P. Julián Alameda, O. S. B. Mádrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. XVI-898 pp.

Con la edición presente se renueva en España una tradición venerable, desde hace tiempo injustamente olvidada. Desde el 15 de agosto de 1692, por decreto del Consejo de Castilla, la Universidad de Salamanca contó entre sus cátedras con dos, de prima y de vísperas, de teología anselmiana. La escuela

anselmiana de Salamanca dió a las ciencias sagradas no pocos hombres ilustres: recuérdense, entre otros, los nombres de Sáenz de Aguirre, Lardito, Herce y Navarro. San Anselmo encontrará más tarde en España el más completo comentarista: el P. Alfonso Olivares, O. S. B., que publicó, entre 1776 y 1790, el único comentario literal que existe de todas las obras del arzobispo de Canterbury. Después, por desgracia, la tradición anselmiana languideció lamentablemente entre nosotros, y en los tiempos actuales, en la abundante literatura que en torno del pensamiento de San Anselmo se ha producido, muy escasa y pobre es la aportación española. Por esto celebramos la presencia de esta edición, con la que se reanuda una tradición venerable, gloriosa en otro tiempo.

El editor y traductor, P. Julián Alameda, O. S. B., inicia su trabajo con una amplia Introducción general (pp. 3-184). En ella ofrece, después de una extensa biografía de San Anselmo, una bien elaborada síntesis de su filosofía y teología. A la filosofía anselmiana dedica el autor breves páginas (84-92). En ellas se habla de los méritos de San Anselmo como iniciador del método escolástico y de los límites justos y significación de su fundamentación racional de la verdad revelada. El P. Alameda trata también de definir la posición de San Anselmo en la cuestión clásica de su época, el problema de los universales y en la teoría del conocimiento; en este punto el editor defiende a San Anselmo de toda tacha de ontologismo. La introducción se cierra con una "Suma Teológica Anselmiana sacada de las obras del Santo Doctor", obra del ya mencionado P. Olivares; esta Suma, de gran utilidad para el estudio de las obras de San Anselmo, muestra a su vez cuán completo es su cuerpo de doctrina.

En esta edición bilingüe se reproduce el texto latino de la edición crítica del P. Francisco de Sales Schmidt, O. S. B.: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Edinburgi, Th. Nelson, 1946 ss. La traducción castellana es, en general, correcta y ajustada.

R. Ceñal.

Robles, Oswaldo: *Propedéutica filosófica*. Curso de introducción general a la Filosofía. 3.ª edición aumentada. México. Editorial Porrua. 1952. 320 pp., 20 × 15 cm.

En el prólogo a la segunda edición de esta obra el autor declara su propio sentir sobre lo que debe ser una introducción a la Filosofía. El doctor Robles la concibe y ejecuta como una exposición de la filosofía por sus partes, destinada a iniciar en sus problemas más fundamentales, en la inteligencia, por ende, de sus tecnicismos más ineludibles. El autor hace también en ese prólogo profesión del más sano antihistoricismo: la introducción a la filosofía debe poner de manifiesto su valor de sistema, de ciencia acabada y perfecta, exenta de las fluctuaciones del tiempo. Pero esto no le exime del recurso a la historia. La iniciación en aquella problemática filosófica debe hacer ver que ésta es viva y apremiante, y esto nada lo puede mostrar mejor que la historia misma de esos problemas, historia de los incesantes afanes de la mente humana por la conquista de una verdad siempre mayor. El doctor Robles ha

sabido dosificar con acierto lo sistemático y lo histórico. Su Introducción cumple satisfactoriamente con este doble fin y orientación de toda propedéutica filosófica rectamente dirigida.

Esta tercera edición ofrece las siguientes novedades: una más amplia explicación del principio de indeterminación de Heisenberg y nuevos textos que ilustran la trascendentalidad del ser y su analogía. La ampliación más importante se refiere a la exposición y crítica del existencialismo, que el autor estudia con mayor detención al presentar la concepción heideggeriana de la metafísica y al exponer la óntica existencial. Como se ve, el autor, fiel en todo a la más rigurosa observancia de la tradición tomista, abierto está a todas las aportaciones que el pensamiento contemporáneo puede brindarle. Su exposición del existencialismo, dentro de los límites exigidos por la índole elemental del libro, es rica de información, precisa y justa en caracterizaciones; sobre el peculiar significado del pensamiento de los principales representantes del existencialismo (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel), se encontrarán en el libro del doctor Robles muy útiles y luminosas discriminaciones.

R. CEÑAL.

PADOVANI, U. A.: *Il problema religioso nel pensiero occidentale*. Milano, Carlo Marzorati, 1951. 212 pp., 25 × 18 cm. 1.200 liras.

Hace quince años que el autor había publicado *La filosofía de la religión y el problema de la vida*. Ampliación de esta obra y perfeccionamiento de ella es la que ahora presentamos al público.

Estúdiase históricamente el hecho y la explicación del hecho religioso en las diversas filosofías aparecidas en el mundo occidental en las diversas épocas históricas. Plantéase el problema y la solución general en un capítulo preliminar, y después se estudia la doctrina sobre el problema religioso en el pensamiento clásico grecorromano antes de Ch. (c. 2); en el pensamiento cristiano de la edad patrística y media (c. 3); en el pensamiento moderno heterodoxo, desde el renacimiento hasta Kant (c. 4); en el pensamiento contemporáneo desde Kant hasta nuestros días, especialmente en los autores heterodoxos (c. 5); dando, por fin, la acertada solución al problema (c. 6). Esta solución resuelve el problema del mal en el mundo por la caída original, la redención por la cruz, y proponiendo la ética como ascética. Esta es la racional explicación de la religión en el mundo, con sus virtudes y su culto.

Estudio muy ordenado, claro, sintético, bien documentado, que ofrece un cuadro de conjunto apreciable sobre las diversas doctrinas acerca de la religión que han ido proponiéndose por las diversas escuelas y filósofos de todos los matices.

I. GONZÁLEZ.

Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congresus scholastici internationalis Romae, anno sancto 1950 celebrati. Romae. Pontif. Athen. Antonianum. 1951. 668 pp., 23 × 15 cm.

Los 28 trabajos que comprende este volumen están divididos en cinco secciones: estudios generales; transmisiones filosóficas griegas en el siglo XII; doctores y maestros en el siglo XIII; maestros y doctores en el siglo XIV; aristotelismo; augustianismo, y otras tendencias escolásticas.

Las Secciones 3.ª y 4.ª son las que se llevan la atención de la mayoría de los trabajos, entre los que merecen destacarse los de SUERMOND, CL.: *Il contributo dell'edizione leonina per la conoscenza di S. Tommasso.* PELAYO ZAMAYÓN: *Variaciones en el texto de la Summa contra gentiles.* LOTTIN, O.: *Pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité.* SZABÓ, T.: *De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica.* La Sección 4.ª está casi toda ella dedicada a trabajos acerca de Scoto: los dos primeros volúmenes de la edición crítica de las obras de Scoto; la crítica textual aplicada a las obras de Scoto; Scoto a la luz de los estudios histórico-críticos; puntos de contacto entre la doctrina de San Buenaventura sobre la iluminación y la doctrina escotista de la univocidad...

Hemos de reconocer que todos los trabajos que figuran en este Congreso son de verdadera altura científica y sumamente recomendables para profundizar más y más en los autores y en la doctrina de la escolástica de la Edad Media.

I. GONZÁLEZ.

DE HOVRE, F.: *Pensadores pedagogos contemporáneos.* Trad. Españ. de José María Bernalde. *Estudio de los pedagogos contemporáneos españoles,* original de María de los Angeles Galino. Bibl. de Fil. y Pedagogía. 624 páginas, 20 × 14 cm. En tela: 80 ptas. Edic. FAX. Madrid, 1951.

La presente obra es una antología sistemática del pensamiento pedagógico contemporáneo. Se da cuenta de más de 150 autores, agrupados por ramas étnicas: norteamericanos, germánicos ingleses, franceses, holandeses, italianos. Los españoles tienen cabida en la parte original de la profesora María Angeles Galino, añadida a la traducción.

Cada grupo va precedido de un estudio general en el que se señalan las características más salientes de la raza y de las tendencias más marcadas en las respectivas naciones. Cada pegagogo, con su retrato al frente, es considerado en su vida, en sus obras y en su significación; adúcense después algunas de las páginas más características de cada uno.

Para facilitar su manejo, termina la obra con cuatro amplios índices: cronológico, onomástico, analítico y sistemático.

Creemos que será la obra de mucha utilidad para cuantos se dedican a los estudios pedagógicos.

I. GONZÁLEZ.

De Raeymaeker, L.: *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain.* Louvain (Publications Universitaires de Louvain. Place Cardinal Mercier, 2). 1952. 275 pp., 16 × 23 cm.

El 21 de noviembre de 1951 se cumplieron cien años del nacimiento del cardenal Mercier. La ingente labor de este hombre genial en la fundación de un gran centro de investigación y estudio, requería ya hacía tiempo una historia del Instituto Superior de Filosofía, de Lovaina, por él fundado.

Hasta ahora podían oponerse reparos a que se escribiese por entero esta historia, a causa de las prolongadas y duras luchas por las que tuvo que atravesar el Instituto al principio de su fundación, desde 1894 hasta 1900. Pero ahora ya han transcurrido cincuenta años; los que se opusieron (con la mejor intención y celo) a los grandes proyectos del cardenal Mercier, entonces simple profesor, ya han pasado, junto con su mentalidad, al dominio de la historia, que puede emitir juicios y calibrar responsabilidades mirando desde lejos y en su conjunto todo lo acaecido. Luis de Raeymaeker, actual presidente del Instituto, ha tomado, pues, la pluma para trazarnos la historia, hasta ahora inédita, en todos estos pormenores tan interesantes, de la formación de este gran centro de influjo mundial, que es el "Institut Supérieur de Philosophie".

Ha llevado a cabo su tarea el autor con sobriedad, con riqueza de documentación y con tal vigor, que da interés y vida a esta valiosa exposición histórica. Divide su contenido en tres capítulos: I. Biografía del cardenal Mercier. II. El Instituto de Filosofía desde su fundación hasta la muerte del cardenal. III. La dirección ulterior de monseñor Deploige y de monseñor Noël, con reproducción de algunos documentos más importantes, a modo de apéndice, y el plan actual de estudios.

En la exposición de la vida del Cardenal me ha llamado singularmente la atención un detalle que no conocía: su correspondencia y discusiones con el barón Von der Lancken, del Gobierno alemán de ocupación durante la guerra de 1914: "El cardenal defendía que el pensamiento alemán estaba viciado por sus filósofos y en particular por Kant, que separa violentamente el derecho y la moral, como también la ciencia y la metafísica, y que de esta suerte rompe la unidad de nuestro hombre interior y hace tambalear la estabilidad de la conciencia moral" (pág. 31). Bastaría este rasgo para comprobar que el cardenal Mercier (como aparece también en sus obras), no se detuvo encandilado en el estudio de puntos superficiales, sino que penetró en el sentido íntimo del conjunto del kantismo y filosofía postkantiana. Von der Lancken no lo negó para justificar la invasión de Bélgica: "Si nuestra conducta al principio de la guerra se explica por Kant. Hegel, Nietzsche, la entrada en acción de los ingleses en favor de Bélgica ha de explicarse necesariamente por su familiaridad con los filósofos pragmatistas o utilitaristas" (pág. 31). A lo cual replicó el Cardenal que había sido menos profundo allí el influjo filosófico.

Al exponer Raeymaeker el origen de la neoscolástica (pág. 39), he visto con complacencia que reconoce el influjo español, especialmente del P. Baltasar Masdeu sobre Buzzetti, iniciador del neotomismo, punto que hoy día puede darse por definitivamente adquirido, especialmente después de las aportaciones del P. Batllori, que utiliza en gran parte el fruto de las investigaciones del P. Ignacio Casanovas, como ya hice notar, y añadí a la *Historia de la Filosofía* del P. Federico Klimke (Barcelona, Editorial Labor, 1947, pág. 834). También reconoce Raeymaeker que en España no era enteramente igual que en otros países europeos la situación de la filosofía escolástica en el siglo XVIII, al conservarse no pocos rescoldos de la tradición filosófica, uno de los cuales era el suarismo.

Sigue después la mención del éxito del primer curso, que fué el germen que, des-

arrollándose en el seno de la Universidad católica, había de culminar en lo que ahora es Facultad. El curso de monseñor Mercier versó sobre "Alta filosofía de Santo Tomás". Añade Raeymaeker: "En este país de gente práctica la filosofía no era estimada, y podía parecer que el medio de atraer a la juventud hacia la alta investigación podía estar en la vieja escolástica medieval. Sin embargo, el éxito fué total desde el principio" (p. 58). El Cardenal vió claro, por encima de la superficialidad, circundante, que había que volver con decisión a la tradición de Santo Tomás, no meramente por fuerza de un decreto o de una oportunidad, sino simplemente porque contenía la verdad.

Pero no se trataba de una vuelta de pura copia, pasiva, sino de confrontación constante y equilibrada con lo moderno y, sobre todo, de "investigación". Y así se produjo el choque entre él, por un lado, y de otro, el rector de la Universidad Abbeloos, Dorlodot y T'Serclaes: "Algunos se propusieron destruir este plan atacándolo por su base, a saber, oponiéndose al fin que pretendía Merciar: el de organizar su Instituto como centro de investigación. Y estuvieron a punto de lograrlo (p. 119). La narración de esta larga lucha y su victoria final está llena de interés.

También es muy acertado el balance total de la magnífica aportación antigua y actual del Instituto de Lovaina a la filosofía cristiana. No quiere decir lo que acabo de escribir que por mi parte esté en todo de acuerdo con las orientaciones actuales que rigen en Lovaina, porque, ciertamente, no es así; por ejemplo, su casi total cerrazón respecto de Suárez y su papel insustituible para hacer avanzar la escolástica actual, sacándola del punto muerto a que ha llegado en algunos sitios; su exageración en no pocos casos del tomismo, llevándolo a extremos que resultan extremosos; y, en cambio, en fuerte contraste con esto: un súbito cambio de postura para "poner al día" la filosofía, por ejemplo, en la ontología, que yo creo sinceramente un empobrecimiento lamentable. Y así en otras orientaciones metafísicas y, en general, filosóficas.

Pero esto no quita nada del valor y gloria de Lovaina. Tengo mi opinión personal, naturalmente, y juzgo que un camino lleva a posiciones perdidas; pero reconozco que también otros pueden juzgar de otra manera muy diversa de como yo juzgo, y que tal vez ellos acierten en no pocos puntos. Por algo estamos todos empeñados en la dura labor de la lucha y del que abre caminos con el lema "Nova et vetera" o "vetera novis augere".

En cambio, dejando estos puntos de pormenor y subiendo a una visión de conjunto, hemos de reconocer con íntimo gozo la magnífica aportación del Instituto de Lovaina al acervo de la filosofía escolástica. El cardenal Sotelli, en 1900, al terminar la crisis más aguda por que atravesó el Instituto, declaró que "era preciso que el Instituto fuera no sólo el primero de Bélgica, sino el primero del mundo" (p. 149).

El balance actual, después de cincuenta años de vida, con nombres tan ilustres como De Wulf, Mercier, Nys, etc., dan actualidad a las palabras del cardenal y acreditan la intuición de León XIII, propulsor de "su" Instituto, al mismo tiempo que nos hace desear que siga en su camino la obra magnífica que tan acertadamente fundó el inmortal cardenal Mercier.

J. Roig Gironella.

W. Hellpach: *Psicología clínica*. Ediciones Morata. Madrid, 1952. 408 pp., 16 × 22 cm., 140 ptas.

He aquí un libro que aborda un tema del máximo interés: el estudio de la psicología de los enfermos somáticos. Sólo esta pretensión bastaría para recibir el libro con aplauso. Así ha ocurrido con la primera edición alemana.

No es un libro de psiquiatría o psicopatología; es un libro de psicología normal, del comportamiento psíquico característico de las diversas enfermedades somáticas. El enfermo, como todo hombre, es un compuesto de alma y cuerpo de psique y de soma, en unidad estrechísima y sustancial. No es, pues, extraño que repercuta de manera profunda en cualquiera de estos dos componentes lo que pueda suceder en el otro. Es cosa evidente y, gracias a Dios, cada vez se va teniendo más en cuenta tanto en la patología somática como en la psíquica. Las repercusiones que en el psiquismo del enfermo pueda tener su enfermedad y cualquiera de sus circunstancias son datos de sumo interés, tanto para el médico como para todo el que esté en contacto con el enfermo. Era, pues, urgente hacer el estudio de este campo de la psicología humana. El libro de W. Hellpach es un conato digno de alabanza, aunque el mismo autor comprende que queda todavía mucho que hacer; por eso pide y agradece la colaboración. Con todo, el libro contiene experiencias, observaciones y consejos sumamente prácticos. Tal vez parezcan, a veces, vulgares. Pero es que en psicología, como en otras ciencias, el mérito, a veces, está en recoger el dato que parecía vulgar y darle la valoración científica que le corresponde. Excesivamente difuso e insistente con monotonía en algunas ideas. Hemos de hacer notar, finalmente, que el autor no es católico y, por consiguiente, procede, a veces, con criterio moral demasiado naturalista y aun inadmisible, como sucede en la cuestión del divorcio. El traductor lo tiene en cuenta y suele avisarlo en nota.

B. PÉREZ ARGOS.

R. E. BRENNAN: *Psicología general.* Una interpretación de la Ciencia de la Mente, basada en Santo Tomás de Aquino. Ediciones Morata. Madrid, 1952. 528 pgs. (16 × 22). 44 figuras. 200 ptas.

La presente obra es un tratado completo de Psicología. A pesar de su relativa brevedad es una síntesis acabada de lo mejor que ha alcanzado la investigación de la moderna Psicología, y fundamentada además en el sólido armazón del pensamiento psicológico tomista. En estilo claro, vivo y aun ameno, con la soltura de un gran maestro, desarrolla el P. Brennan en 38 "problemas" o lecciones los principales de la Psicología general. Divide la obra en tres libros correspondientes a las tres vidas: orgánica, sensorial e intelectual. Cada uno de estos tres libros se subdivide, a su vez, en dos secciones: la ciencia y la filosofía de la vida correspondiente. Este enfoque, primero científico y luego filosófico de la vida órganica, sensitiva e intelectiva, da por sí sólo una alta idea de lo que pretende y es de hecho esta obra, que sin dejar de ser un tratado elemental y de iniciación, da mucho más que otras de más volumen. Aunque hemos de hacer notar que la parte filosófica es la más floja e imprecisa, pero tiene el mérito de cierta modernización y acomodación a los nuevos problemas. A cada lección acompaña una copiosa bibliografía. Las citas abundan, y el manuscrito ha sido revisado en algunas secciones por especialistas como A. Carrel, Lindworsky, R. Allers, Barbado, etcétera, a quienes el A. agradece su colaboración.

A la editorial "Ediciones Morata" hemos de agradecer haya puesto en manos del público español, cuidadosamente presentada, esta obra que, sin duda, alcanzará aquí el éxito que ha obtenido en los Estados Unidos, patria de la moderna psicología. Pues publicada por primera vez en New York en 1939, lleva ya 16 ediciones y se prepara en este año la 17 edición. Varios años se ha reimpreso dos veces en el mismo año.

B. PÉREZ ARGÓS.

REVISTAS

ESTETICA, PSICOLOGIA, ETICA Y FILOSOFIA DEL DERECHO

FREDERICK D. WILHELMSEN: *The Aesthetic act and the act of Being.* TheModSch. Vol. XXXIX. May 1952, 277 a 291.

El autor opina que con los trabajos de Maritain se ha iniciado valiosamente el estudio del aspecto gnoseológico de la belleza y trata de profundizarlo según la metafísica de Santo Tomás. En primer lugar nos dice ella que la base de la belleza está en la perfección o plenitud de ser, y como ésta se debe a la "existencia", la belleza se captará en el juicio, que es el acto en que ella se capta (a diferencia de la esencia que se capta en la simple aprensión).

De aquí se deduce también que lo contemplado y gustado es el acto mismo de la existencia, en cuanto referido a su esencia, irreductible a un puro concepto y sólo reexpresable en la obra del arte.

En segundo lugar por pertenecer al juicio acerca de un sujeto singular, que, según Santo Tomás, se verifica por reflexión del entendimiento posible ayudado de la estimativa sobre el fantasma se explica la raigambre sensorial y prerracional de lo estético.

En tercer lugar se explica la oposición del juicio crítico, que dice ser "cosa" bella con la del estético que contempla la belleza simpliciter en las cosas.

Si se objeta que el acto de existencia es objeto de la metafísica y no de la perfección estética, se responde que de la segunda lo es en el único sentido de que actualiza el ser; con ello no se niega que la intuición estética tenga grandes analogías con la metafísica: el objeto de ésta es el *ens participialiter sumptum*, que sólo se nos da en el juicio; pero en ella es plena y puramente inteligible porque se disocia de la esencia, y en la estética es al contrario, misterioso y subobscuro, porque se nos da como actualizando una esencia material y hundido en ella. De aquí que el metafísico exprese su intuición en un *verbum* idea, y el artista en un *verbum* objeto artístico. Como conclusiones, señala el autor: Primera, que la belleza realizada será análoga a la concebida, como lo es al esse todo ser finito. Segunda, que la belleza realizada será análoga a la simbolizada con analogía física. Tercera, que la historia del arte se puede concebir como una lucha de univocismo (imitación pura) y equivocismo (arbitrariedad ininteligible) contra analogía (simbolización subinteligible del esse). Cuarta, que el suspirar por otra patria y buscar analogías con la mística es camino de la verdadera poesía en la actualidad. *J. Jiménez.*

FRAY JORDÁN AUMANN, P. O.: *La belleza y la respuesta estética* (según Santo Tomás). RevFil, 10, 1951, 83-118.

En el estudio de la belleza se han de distinguir el aspecto metafísico, el aspecto psicológico de la fruición estética y el aspecto de la creación artística de la belleza. El autor estudia aquí solamente el aspecto metafísico y psicológico.

Todas las confusiones en esta materia nacen de que no se da una definición de la belleza, sino que tal vez se quiere proceder empíricamente. El autor da la de-

finición fundándose en las pocas alusiones que Santo Tomás hace a esta materia en sus obras. La belleza "es la perfección de la forma, resplendente por el orden, ordenada simultáneamente al entendimiento y a la voluntad"; al entendimiento, para que la contemple, y a la voluntad, para que se complazca en la contemplación de la cosa.

La contemplación y la complacencia son las operaciones psicológicas en que consiste la fruición de la belleza, y son como efecto de la belleza; pero el fundamento ontológico que se ordena a esa fruición es el ser "perfecto, ordenado y resplendente" como se contiene en la definición.

Dada esta descripción de la belleza, se pregunta si ella es un atributo trascendental del ser en cuanto ser. La respuesta del autor es afirmativa. Primero, porque así se puede deducir de las palabras de Santo Tomás; según el Santo Doctor, el sujeto que se denomina bello es el mismo que se denomina y es bueno; mas lo bueno es atributo trascendental del ser, luego también lo bello. Segundo, porque en todo ser se cumple la definición de belleza: todo ser en cuanto que tiene las notas que lo constituyen, tiene esa perfección de forma que constituye el ser, tiene además proporción de la forma a sus principios de obrar y tiene la resplendencia o claridad que lo hace apto para ser contemplado.

Como se ve, la belleza es enteramente objetiva. No hay belleza porque haya fruición estética, sino que es posible la fruición estética, porque hay belleza objetiva. El autor está muy familiarizado con las ideas del P. Febrer, O. P.

J. Hellín.

Guzzo, Augusto: *Il concetto di arte*. Filosofía 2 (1951), 3-30.

Tomando ocasión en las referencias a la noción de arte dispersas a lo largo de los escritos de Benedetto Croce, cabe estructurar un concepto unitario del mismo cuyas notas primordiales sean las cuatro siguientes: intuición, invención, imitación, creación. En primer término, la intuición (la *Anschauung* de los románticos alemanes) ofrece sólidos pilares sobre lo que puede asentarse lo artístico, ora se lo entienda cual actividad peculiar de la imaginación o, más concretamente, de la fantasía, ora se le atribuya, según es lo usual, una acepción más amplia. En segundo lugar, a partir de los básicos cimientos de la intuición, se yerguen las seguras columnas de la invención y la imitación, que encarnan genuinamente los elementos originales y reproductivos que, a no dudarlo, concurren en toda obra artística. Y en tercera instancia, cual cúspide cimera que cubre a los anteriores, se alza el elemento representado por la creación del artista, creación que sólo puede propugnarse en sentido metafórico, si bien mediante metáfora real y no meramente verbal, pues aun aceptando como cierto que la imprescindibilidad de la materia para el arte hace del crear artístico humano un simple trasunto, según decía Giambattista Vico, "dal creare che fa Iddio", no menos cierto resulta que esa creación, aun con todas sus limitaciones analógicas, prerrequiere la transferencia al hombre de alguna centella del poder creador divino. Sólo reparando en la importancia, autónoma e interconexa a la vez, de cada uno de estos cuatro factores, puede presentarse en sus múltiples dimensiones de hondura el discutido concepto de arte, así como los problemas que más íntimamente se relacionan con tal concepto, cual es, para sólo mentar uno de los más relevantes, el de la discriminación del diverso influjo de la razón y la fantasía en las obras artísticas.

Augusto Cervera.

Mirabent, F.: *A. G. Baumgarten*, 1750. RevIdEst IX (1951), 3-27.

Desde el siglo XIII hasta el XVIII se va acumulando un arsenal inmenso y valiosísimo de experiencias, observaciones, estudios. Ahora lo conocemos desde hace un centenar de años y podemos justipreciarlo. En el siglo XVIII, más que un problema de Arte, el problema que hoy se llama estético es todavía un problema de Belleza. Pero la Belleza instalada aún en su concepto vago y deslumbrante de las definiciones tradicionales. Para que se llegue a la madurez de contenido de la Estética es preciso que se opere la discriminación de sus factores: el Arte y la Naturaleza, los sentimientos y el Gusto, lo bello y la Belleza, y al fin, ¿qué es propiamente la conciencia estética? Ésta es la preocupación inicial de Baumgarten.

Hay que observar la gestación larvada del problema estético que se operaba en el XVIII: en Francia, con la influencia cartesiana y la tendencia neoclásica, la mediocre sistematización de Batteux y la llamada "Estética de los abates", Diderot, etc. En Inglaterra se llegó a más penetrantes estudios sobre las condiciones esenciales subjetivas de la experiencia estética. En Italia la figura eminente de Giambattista Vico. En la Alemania prebaumgartiana no existía preocupación estrictamente estética, pero empezaba a agitarse una oposición al racionalismo de la "Aufklärung", oposición que pronto estalla en el vigoroso movimiento de la "Sturm und Drang" para exaltar el valor de la intuición y sentimiento. Lessing, Herder, Jacobi, el suizo Gottsched, Schiller, Goethe, son las avanzadas—pro y contra de Kant—del idealismo que de Kant deriva. Baumgarten representa una primera etapa, y sus anticipaciones estéticas ponen de relieve la insuficiencia de los antiguos métodos.

Baumgarten, a través de su maestro Cristián Wolff, recibe la herencia leibniziana, que en el Discurso de Metafísica (1685) habla de un "yo no sé qué" que caracteriza al conocimiento confuso cuando éste se aplica a un poema o a una pintura, esto es, a la obra de arte, que podemos conocer clara aunque no distintamente. Tal es para Leibniz la causa de esa *cognitio confusa*, o mejor, cognición clara, pero confusa, según explica en su libro *De cognitione, veritate et ideis* (1684). La falta de una tercera zona psíquica, ya que la época no había discriminado el sentimiento, reduce el problema a términos de mero conocimiento, y las soluciones de Leibniz en sus tan parcas consideraciones sobre la belleza se resume en una intencionalidad práctica y moral y en atribuir al Arte una importancia educativa. Este criterio intelectualista lo exagerará Wolff en su *Psychologia*, carente de originalidad estética, pero que interesa porque ayuda a relacionar la belleza y la perfección a base de las ideas escolásticas y leibnizianas.

Baumgarten ya en 1735 (*Meditationes Philosophicae*) distingue entre Estética y Lógica; la primera, estudio de fenómenos sensibles; la segunda, estudio de fenómenos intelectuales. La segunda empresa fué la de encontrar la definición de Estética que justificara este nombre. De ahí las cinco definiciones de su *Estética* en 1759. La Lógica maneja puros elementos intelectuales claros y distintos para un conocimiento superior por vía del intelecto; el conocimiento por vía de sensibilidad (como en fenómenos artísticos y poéticos) es un conocimiento inferior, claro y confuso, debido a la fantasía; o, como avanzó Leibniz, un conocimiento por ejemplos y no por definiciones. Al diferenciar el conocimiento intelectual y el conocimiento sensible, Baumgarten, empero, se separa de la influencia leibniziana (para éste según la "lex continui", la relación entre las pequeñas percepciones confusas y el conocimiento claro y distinto es sólo gradual). Baumgarten discierne bien estos dos campos en su Estética (1750) y plantea el problema con toda precisión y originalidad. Baumgarten nos ofrece una característica interpretación moderna al considerar la belleza como tributaria de la sensibilidad o conocimiento sensible, en el que incluye además a la imaginación. Kant recoge el problema y se pregunta si el concepto de perfección es válido para la determinación de lo bello, introduciendo entonces el concepto decisivo de finalidad, que relaciona la perfección y el gusto; relación que Baumgarten sólo pudo entrever. Baumgarten comprendió que no era sólo el conocimiento claro y distinto el que ofrecía coherencia y orden, acción, sino que también el confuso podía ser sometido a congruencia y orden. Había una posibilidad de perfeccionamiento del conocimiento sensible, pero no necesariamente por vía racional, sino por vía de la verdad estética. Esta perfección del conocimiento sensible era la Belleza (*Aest.* 14). El conocimiento sensible por ser sensible no deja de ser conocimiento, y en cuanto conocimiento puede alcanzar su máxima dignidad cuando expresa la belleza. Es más: de las observaciones suyas se infiere que la educación del sentimiento de lo bello ayuda y refuerza a la razón. El profundo acierto de Baumgarten está en la relación que establece entre la sensibilidad y el intelecto por obra del sentimiento y de la imaginación; por esto acepta entre verdad y falsedad estéticas un tercer término de gran trascendencia, la *verosimilitud*. Es la clásica teoría aristotélica del *eikós*, que Baumgarten cita a través de Cicerón: "Todo lo que es verosímil es materia noble del pensamiento artístico". De aquí extrae una teoría del Arte fundamentada en la imitación.

Los servicios de Baumgarten a la Estética son considerables. Ha conquistado para la sensibilidad estética la atención de los filósofos; por otro lado, lo bello como objeto de la sensibilidad estética ha sido ya establecido junto y parigual a lo bueno y lo verdadero ("die drei Gebiete des Geistes"). De la visión de lo plural y de lo vario sujetos a una unidad que los dirija a la expresión de la Belleza, nace en Baumgarten su teoría del Arte.

Si, como acepta Baumgarten, la belleza es la perfección del conocimiento sensible, los viejos atributos racionales e intelectualistas pierden mucho de su eficacia estética. La belleza pasa a depender—Baumgarten lo sospecha con timidez, los esteticistas posteriores lo proclaman briosamente—de un juicio especialísimo, en el cual las nociones de verosimilitud, las múltiples formas del sentimiento, las finuras del Gusto, las tendencias moralistas, las invenciones "heterocósmicas" imaginativas e ideales, colaboran y se agrupan para una conciliación subjetiva entre el mundo de la sensibilidad, el mundo de la invención poética y artística y el mundo de la realidad objetiva.

Recomiendo a todos la lectura de este denso e interesante estudio del distinguido catedrático de Estética de la Universidad de Barcelona, Dr. F. Mirabent.

Roig Gironella.

CAPONIGRI, A. ROBERT: *Litterature and ideas.* GiordiMet, 6 (1951), 461-474.

El significado de la palabra, del arte literario en general, ha experimentado un profundo cambio con el sesgo revolucionario del pensamiento moderno. Para el humanismo la palabra es un momento lógico del espíritu, revelador de lo real; en el pensamiento moderno la palabra se torna un momento alógico, irracional, acto de la facultad práctica. Dos direcciones cabe registrar dentro de esta común irracionalidad: la empírica-positivista y la expresionista. Dirección *empirista.* La moderna concepción empirista del concepto se traduce en una similar teoría empirista de la palabra. El cencepto no es una expresión de la realidad, sino "un acto de voluntad, una construcción, una evocación de la imaginación". Todavía distinguimos aquí una doble tendencia: la formalista y la "behaviorista". La primera subraya los elementos abstractos estructurales y relacionales del espíritu; la segunda, los elementos de la respuesta y comportamiento orgánico; en ambas, el concepto se diluye en formas o momentos psicológicos o alógicos de la actividad humana. Consiguientemente, la palabra es para la primera una construcción a tono con las necesidades prácticas del sujeto: para la segunda es una función del "behavior" o un simple tipo de "behavior". El arte literario perderá en consecuencia la abertura racional a la realidad y la intersubjetividad social para encerrarse en la irracionalidad de una actitud práctica del sujeto. Dirección *expresionista.* Su representante tipo es Croce. Enfrentado por igual contra el idealismo trascendental y contra el positivismo naturalista, se adhiere a un idealismo humanista histórico; su centro, el espíritu humano. El espíritu tiene un momento teórico y otro práctico. El teórico se disocia a su vez en un momento lógico y en un momento intuitivo y expresivo. Este momento expresivo es "pura expresión", función dialéctica y articulación del sentimiento, irracional; es "el momento lírico de la autoconciencia espiritual, la palabra". Para devolver a la palabra su carácter lógico, expresión de una realidad, habría antes que conciliar los dos términos paradójicos en que se ha formulado en el humanismo clásico el arte expresivo: creación e imitación. El marco de síntesis lo ofrece la historia, como categoría de idea y de existencia, de creatividad del espíritu y de realidad existencial.

El autor, que critica con justeza los elementos irracionales del expresionismo de Croce, no parece haberse desprendido suficientemente del fondo inmanentístico del concepto crociano de historia.

L. Martínez G.

DALLAIRE, JEAN-PAUL, S. P.: *L'objet de la psychologie.* RevUnOtt, 21 (1951) 81*-106*.

El origen del término Psicología es desconocido. Parece ser el primero en emplearlo Goclenius. Wolff lo implanta definitivamente dividiendo la psicología en empírica y racional. En los comienzos del filosofar hasta Aristóteles fué siempre ciencia del hombre. Sus discípulos inmediatos se dan más bien a las ciencias naturales. Los platónicos, en cambio, a la ciencia del alma. Los Santos Padres, influenciados por los platónicos, concentran la ciencia del hombre en la ciencia del alma. Los doctores medievales

resumen la ciencia del hombre en un análisis reflexivo sobre el alma. Santo Tomás, imbuído en el aristotelismo, la concibe de nuevo como ciencia del hombre, si bien nos dejó un buen comentario al *De Anima* de Aristóteles. Los escolásticos posteriores limitan con frecuencia la filosofía del hombre a comentar el *De Anima*. El Padre Suárez, abandonando la concepción de Santo Tomás, compone el *De Anima*, justificando su perspectiva platónica con razones que patentizan la imposibilidad de construir una ciencia del hombre prescindiendo de su cuerpo. Los escolásticos posteriores siguen todos esta orientación platónica. Después de Descartes queda como definitiva la oposición entre filosofía y ciencia experimental. En los medios no escolásticos el estudio del alma humana tira por los derroteros de la experimentación. Sólo obtiene resultados satisfactorios cuando la experimentación extiende su análisis a todas las manifestaciones controlables del hombre. Los neoescolásticos siguen considerando a la ciencia del hombre como ciencia del alma solamente, aunque siempre con el cuidado de contraponer su tratado filosófico a la psicología experimental. Para evitar esta desorientación platónicocartesiana convendría abandonar el término impropio de "psicología", reservándolo, a lo sumo, para una parte nada más de la ciencia del hombre. Habría que reorganizar todo el tratado en la siguiente forma: A. Filosofía general del viviente o ciencia del principio vital. B. Filosofía especial del viviente. *a*), vida vegetativa; *b*), vida animal; *c*), vida espiritual. *S. Gómez Nogales.*

SALMAN, D. H.: *Comprehénsion et Explication en Psychologie* RevScPhTh., 35 (1951), 22-30.

La contraposición diltheyeana de la "comprensión" (Das Verstehen), como método propio de las Ciencias del Espíritu, y de la "explicación" (Das Erklären) de las Ciencias de la Naturaleza, y las preocupaciones de técnica psiquiátrica por penetrar en personalidades herméticas, propias de un Jaspers y un Gruhle, han provocado una larga serie de teorizantes acerca de las exigencias de la comprensión psicológica, pero sin aplicar explícitamente los métodos.

El gran mérito de H. W. Gruhle, en su *Verstehende Psychologie* (Stuttgart, 1948), es haber obtenido un Tratado de Psicología según el ideal anunciado. Su método fundamental es una "Einfühlung" o intimación emocional simpática que por una intuición original hace participar al observador de los sentimientos y experiencias del sujeto; habiendo reproducido en sí las actitudes posibles se llegan a descubrir aquellas que de hecho animan al prójimo. No se aspira a una percepción infalible, sino sólo a una probabilidad que permita reconstruir más o menos fácilmente las estructuras profundas.

Gruhle es perfectamente consciente de los límites de su método, que tiene por primer principio excluir toda consideración que dependa de una "explicación"—causal—, por ser ésta opaca a la "comprensión" aquí exigida. Renuncia el método a muchos aspectos esenciales del problema total. Pero aún en este estrecho sector a que él mismo se reduce, tampoco alcanza una validez plena porque esas evidencias intuitivas de las estructuras del carácter están demasiado sujetas a relatividad.

Por una parte han sido estos autores demasiado sensibles a aquello que en lo humano es único y original; pero, por otra, en la elaboración ideal del "tipo"—que desconoce extrañamente los factores dinámicos del desarrollo—se vienen a excluir incluso los actos originales para no retener sino los que parecen derivar de la estructura tipológica invariable admitida como fundamental. En definitiva, se ha rechazado la regularidad necesaria de una ciencia "explicativa" para desembocar en la regularidad gratuitamente postulada de una estructura ideal cuya inadecuación a lo real total se confiesa de antemano.

Sin duda el conocimiento completo del acto humano libre requiere el acceso a las actitudes interiores del sujeto, y en este dominio limitado, pero esencial, el contacto con el fenómeno psíquico nos parece indispensable. La comprensión intuitiva es indispensable por el carácter de autonomía y originalidad del acto libre que incluye en sí mismo su propia inteligibilidad. Para conocerle, pues, en sí mismo hay que captarle intuitivamente en su propia realidad, y la única manera de conocer adecuadamente un acto tal es el reproducirlo en el propio espíritu. *J. M. Díez-Alegría.*

Ey, H.: *L'évolution de la Medecine et la Philosophie.* Dialéctica, 1 (1951), 59-83.

Desde los primeros albores de la historia de la Medicina dos concepciones filosóficas, el sentido mecánico y dinámico de la vida, vienen alternativamente dominando los espíritus de los médicos.

El cuerpo doctrinal de la Medicina de la antigüedad griegolatina había profundamente ligado la medicina hipocrática de la escuela de Cos a las especulaciones de Heráclito y de los Eléatas.

Adentrándonos en el Renacimiento y hasta el siglo XVII encontramos esta misma oscilación de ideas entre la "Chimiatrio" neohipocrática de Paracelso y la escuela de los iatromecanicistas, que hallaron en la concepción mecanicista cartesiana de la Fisiología un serio apoyo, por no decir su inspiración.

Pero vuelve de nuevo a imponerse el hipocratismo en el siglo XVII con Van Helmont, Sydenham, y con Stahl y Hoffman en el siglo XVIII.

Con el gran desarrollo de las técnicas microscópicas y fisiológicas en el siglo XIX, vuelve a tomar la Medicina una posición mecanicista conforme a la ideología de la era positivista y del materialismo científico.

La Patología y la Anatomía son puramente estáticas y morfológicas. La ciencia médica debe desarrollarse como una ciencia físicoquímica perfectamente construída sobre las bases sólidas de la experimentación y de la observación. Es el triunfo de la ciencia determinista.

Pero esta concepción experimenta en nuestro siglo un radical y rapidísimo viraje, teniendo su origen en la profunda modificación de los conceptos de causalidad. Fórmulas como éstas: "defensa del organismo", "reacción vital", etc., son aceptadas unánimemente por los médicos y nos indican claramente el caminar de la ciencia médica hacia un aspecto dinámico del organismo y de sus alteraciones mórbidas. La noción de "síndrome" va reemplazando a la de simple enfermedad.

La Medicina contemporánea se está desarrollando con el marcadísimo carácter de humanista y antropológica. Esta tendencia tiene su representación más genuina en la Medicina "psicosomática", que viene introduciendo cada vez más el sentido de finalidad y de humanidad en la patología misma de los órganos.

Esta orientación responde plenamente al sentir de la filosofía moderna, por poner todos ellos en el primer plano de su horizonte la persona humana. *J. G.*

Schilling, K.: *Das Lebenproblem in Philosophie und Biologie.* PhilNat, 1 (1950/1), 532-552.

La diferencia fundamental entre vivo y no vivo se funda en el sentimiento de autosuficiencia y de algo igual o parecido a nosotros, que nos produce lo vivo frente a lo no vivo. La concepción griega de lo vital como automovimiento es más fecunda y menos primitiva de lo que hoy quizá se cree. Con todo, el principio moderno de la conservación de la energía ha hecho derivar a otras concepciones, que son compatibles con él, introduciendo el dualismo entre *fenómeno* vital y *realidad* vital. El primero está sujeto al mecanicismo de ese principio, mientras la segunda trasciende esas leyes y no está sujeta a la irreversibilidad del tiempo. Tal es la concepción de Leibniz y la de Kant, que no representa sino una variedad de la anterior. Luego, ya entre biólogos, han estado alternando el mecanismo y el vitalismo, que se fundan en las concepciones filosóficas anteriores y fallan por lo mismo que ellas. El principio de la conservación de la energía da lugar, efectivamente, al modelo de pensar mecánico con su aplicación metódica del análisis puramente causal. La filosofía de Leibniz y de Kant ha elaborado, en cambio, el modelo teleológico a semejanza del proceder del artífice, que primero concibe la obra a cuya realización tiende luego su actividad. Estas dos son las posibilidades *a priori*, relativamente precisas, que abarcan todo el campo de la experiencia en la investigación filosófica. En la práctica de la ciencia se emplean ordinariamente ambas—o paralelamente o simultáneamente—en el conocimiento de lo vivo. Qué parte corresponde a una y otra en un determinado resultado tendría que ser objeto de una comprobación lógica exacta de sus presupuestos. La opinión del investigador mismo no es en esto decisiva, porque se presenta de ordinario como "Weltanschauung", profesada desde el principio del trabajo y no como filosofía. Ahora bien: mecanismo y vitalismo se excluyen sólo como "Weltanschauungen". En filosofía, por el contrario, exactamente lo mismo que en la práctica de la investigación, es posible

enteramente conjugar las concepciones de ambos modelos con tal que se reconozcan críticamente y se respeten los límites de aplicación de sus respectivos métodos. Así lo exige la peculiaridad ontológica del objeto (lo vivo) con la misteriosa y difícilmente captable independencia y dependencia de su existencia en medio del resto de la naturaleza. Esta era la situación en el siglo XIX y comienzos del XX. Algo ha cambiado luego. En filosofía la retirada del kantismo ha producido una serie de intentos en orden a tender puentes más que a determinar límites. En biología se ha hecho sentir el influjo de la física cuántica. Las teorías de la filosofía moderna (Bergson, Hartmann, logística) no se han mostrado en el fondo muy fructíferas en orden a iluminar lógicamente el problema de la vida. Más importancia tiene el cambio radical de la física aun para la biología. Con todo, resulta siempre que el dualismo de métodos y modelos, que se manifiesta en el mecanicismo y el vitalismo, no está todavía superado en la investigación de la vida—como se afirma tantas veces—y quizá no pueda ser superado porque se funda en el objeto mismo. *J. Echarri.*

ARÓSTEGUI, ANTONIO: *La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias.* RevFIL. 9 (1952), 43-64.

Es un artículo para refutar la supuesta identidad substancial del alma y sus potencias generalmente atribuída a San Agustín como una de las tesis características de su gnoseología. Toma por base de su refutación las afirmaciones de Manser y De Wulf. La auténtica tesis agustiniana, que a juicio del autor es la contraria, la desarrolla y demuestra con una prueba metafísica, otra teológica y otra moral, que se pueden perfectamente recoger de la voluminosa obra del Doctor de Hipona. La prueba metafísica la deduce de los conceptos que tiene San Agustín de substancia y accidente. La substancia no admite contrarios y las potencias sí, que además afectan al alma como verdaderos accidentes. Por consiguiente, según el pensamiento agustiniano no es lícito identificar el alma y sus potencias. A lo más se podrá hablar de una identificación meramente "objetiva", en cuanto que las potencias tengan o puedan tener por objeto de sus operaciones la misma substancia del alma. La prueba teológica está tomada de lo que más ha dado pie a la supuesta identidad del alma y sus potencias, esto es, de la imagen trinitaria que ve San Agustín en las potencias del alma, imagen que tiene naturalmente un límite y éste es precisamente la distinción real entre ellas y el alma. La última prueba moral se encuentra en sus impugnaciones a la doctrina maniquea del bien y del mal. Termina el artículo con una interpretación crítica del texto agustiniano, que Manser utilizó ilegítimamente para demostrar la supuesta identidad.

B. Pérez Argos.

HURLEY, M., S. J.: *Illumination according to S. Bonaventure.* Greg, 32 (1951), 388-404.

Nuestra certeza incluye infalibilidad, inmutabilidad. Esto suscita en el agustinismo bonaventuriano un problema: la inmutabilidad es atributo típicamente divino; en cambio, lo creado sobre que versa nuestra certeza y el entendimiento humano que la tiene, creatura también, son esencialmente contingentes y por ello mutables. ¿De dónde, pues, la inmutabilidad de nuestras certezas?

Da la respuesta el ulterior análisis bonaventuriano de la criatura intelectual, como tal "imagen" de Dios y que exige una "iluminación" natural. Sin conocer lo divino, la certeza inmutable no puede lograrse; de conocerlo es capaz no nuestra "razón inferior", pero sí la "superior", que llega a las ideas eternas por ser nuestra alma, además de forma del cuerpo, substancia espiritual completa, y por exigir, en virtud de los principios del "ejemplarismo" divino, que el mismo Dios actúe inmediatamente sobre ella en orden a la obtención de los conocimientos ciertos, como *objeto* y *ratio motiva;* así objeto y acto cognoscitivo participan de la inmutabilidad divina.

El ontologismo se evita porque, aceptando S. B. la doctrina aristotélica, afirma que nada se conoce sin concurso de los sentidos y sin el influjo actual de los primeros principios de razón; que el objeto primordial del conocimiento es la cosa creada, el principio increado lo es sólo secundario; que éste, además, aunque es *contuído* en sí mismo (pues su influjo no es de causa eficiente mediata sino ejemplar inmediata), no lo es en todo su esplendor sino "cum ratione creata" y "secundum statum viae"; por fin, los que alcanzan este conocimiento son muy pocos. Varios de estos puntos se ilustran con alusiones a los análogos de la doctrina de San Agustín y Santo Tomás.

Una reflexión sobre los principios metafísicos presupuestos para esta iluminación y sobre la insuficiente independencia de la razón respecto de la fe en la filosofía de San Buenaventura—punto éste en que el autor sigue a Gilson—, le hace estimar la iluminación, tan cuidadosamente investigada en el artículo, como no satisfactoria.

J. Muñoz.

ALEXANDER, F.: *Three Fundamental Dynamic Principles of the Mental Apparatus and of Behavior of Living Organisms.* Dialectica, 5 (1951), 239-245.

Tres principios dinámicos fundamentales gobiernan el comportamiento de los seres vivos:

I) El principio de Estabilidad. Este principio de estabilidad, ya anteriormente formulado por Fechner y Freud, sirve a la conservación del equilibrio homeostático en el organismo. Para ello el "Ego" asimila psicológicamente los diversos datos de las sensaciones con miras a una ejecución coordenada de la actividad voluntaria.

II) El principio de Economía. La adaptación al mundo externo se desarrolla y perfecciona a través de tentativas y fracasos. Los actos tienden a repetirse automáticamente según la ley del mínimo esfuerzo. En condiciones normales y constantes el ahorro de energía es evidente. Cuando las circunstancias cambian, el automatismo pierde su papel de adaptación, cristalizando en estados llamados fijos o regresivos que, a su vez, son los causantes no pocas veces de trastornos nerviosos.

III) El principio de Energía excedente. Satisfechas todas sus necesidades, todavía les queda a los seres vivos un excedente de energía que, utilizada a través de movimientos espontáneos, proporciona al viviente un placer erótico, al mismo tiempo que le capacita para enfrentarse con nuevas situaciones. En el caso de la sexualidad, el excedente de energía va encaminado a la producción de un nuevo ser distinto de los genitores.

P. García Asensio.

PAULUS, J.: *Philosophy of Human Life, Some of the Conditions of a Happy Maturity and Old Age.* Dialectica, 5 (1951), 393-401.

En toda psicología sobre la edad madura debe tenerse en cuenta la multiplicidad heterogénea de las exigencias humanas fundamentales; algunas de ellas hacen su aparición únicamente en edad avanzada, cuando las necesidades vitales han recibido ya satisfacción. Debe sobre todo tenerse en cuenta el factor importantísimo de la "realización de sí mismo", factor importantísimo que sólo en la edad avanzada viene a entrar en juego. La razón de por qué tantos individuos se niegan a enfrentarse con la muerte no es otra sino un fracaso irremediable en la tarea capital de realizarse a sí mismo. A este fracaso contribuye nuestra civilización moderna con la mecanización que ella impone a una gran masa de la humanidad. El remedio consistiría en proporcionar al obrero una cultura humana por encima de su monótono empleo. También los triunfos desmedidos, cuando sólo atañen a determinadas épocas de la vida, contribuyen a crear en el individuo una inadaptabilidad radical para ulteriores exigencias, viniendo así a frustrarse la total realización de sí mismo. Esta consiste en la sucesiva verificación de las diversas aspiraciones que caracterizan a cada una de las edades del individuo.

P. García Asensio.

MATHIEU, V.: *Faust e il disagio dell'uomo d'oggi.* Filosofía, 1 (1950), 101-115.

Sin pretender dar valor absoluto a los motivos que vamos a aducir, intentamos explicar el influjo fascinador del Faust de Goethe sobre la "juventud" de hoy ("spiegare il suo fascino per combattere il suo veleno"), poniendo de relieve el parentesco entre la mentalidad del Faust y el pensamiento filosófico moderno.

Del mismo modo que se ha querido ver en madame Bovary un prototipo del hombre de nuestra época, así el faustismo puede ser un símbolo de nuestro tiempo. El paralelismo está en su tendencia hacia lo infinito por un camino equivocado, es decir, a través de lo finito caído en lo insignificante. Ha perdido la ingenuidad, o si se quiere, la juventud, perdiendo el sentido de la "forma" viva y llena de sentido; y esto es indicio de envejecimiento. Su rejuvenecer en la "Hexenküche" es sólo aparente y transitorio.

Huyendo toda apariencia y buscando sólo "la profundidad de la esencia (vv. 1.329 ss.), no ha encontrado más que la nada. "Se ha roto el hilo del pen-

samiento (vv. 1.748); queda náusea, desesperación, angustia. Su última ilusión: abrazar su ser con todo el gozo y todo el dolor que lleva consigo, y abismarse en el naufragio universal e inevitable de la humanidad (vv. 1.768-1.775).

En la segunda parte del drama, llega a salvarse por la acción, pero no alcanza la realización de su felicidad; muere con el presentimiento (vv. 11.585 s.) del ideal. No pudo eliminar la problematicidad de la existencia (vv. 11.564). ¿Por qué? Faust es el hombre que ha perdido el sentido del humorismo, que nunca se ríe, porque carece del sentido de la trascendencia del sujeto frente al objeto y del absoluto frente al sujeto. Negando esta trascendencia, toda dialéctica de la parte y del todo, tan frecuente en su diálogo con Mefistófeles, incluye una ambigüedad y toda solución resulta imposible. *A.*

MILLÁN PUELLES, ANTONIO: *Los límites de la educación en K. Jaspers.* Revista Española de Pedagogía, IX (1951), 439-449.

Las ideas educativas de K. Jaspers, muy poco estudiadas, se centran en el tema, típicamente existencial, de la subjetividad irreductible del ser humano. Esta subjetividad conduce a Jaspers al planteamiento del problema de los límites que atañen al actuar humano sobre el mundo, los cuales se hacen especialmente patentes en los fenómenos del "cuidado" y la "educación", de una parte, y del "obrar político" de otra.

La educación aparece en el sistema de Jaspers como una tarea esencialmente problemática por encontrarse instalada entre la mera técnica, que únicamente concierne a puras objetividades, y la libre comunicación existencial, que es congruente con la naturaleza subjetiva de dos intimidades humanas. De ahí que, en un cierto y fundamental sentido, la educación aparezca como la paradójica tarea de tratar a un sujeto al modo de un objeto. Los límites que Jaspers señala a la educación son de carácter estrictamente subjetivo, y se refieren a la formalidad misma de la tarea educativa en cuanto que ésta constituye una especial manera de ponerse en relación dos existencias. No existe en el pensamiento de Jaspers una elaboración del problema de la finalidad del hacer educativo, sino únicamente un profundo estudio de su sentido e integración en el repertorio de las posibilidades existenciales.

Roig Gironella.

GERMAIN, JOSÉ: *El psicotécnico frente al problema de la personalidad.* Revista de Psicología General y Aplicada, v. 6, n. 17 (1951), 42-74.

Trata el autor del estudio de la personalidad por los tests. El criterio con que deben ser enfocados estos estudios es de laboratorio más que de especulación.

El estudio de la personalidad es de gran actualidad, sobre todo por los éxitos de la Psicología clínica. A estos éxitos han contribuído, entre otras cosas, el acuerdo actual entre las escuelas de análisis factorial; los estudios realizados sobre la personalidad *total*, de gran interés para el psiquiatra; el perfeccionamiento de los instrumentos (tests, estadísticas...); las técnicas nuevas (Luria, Wolff, Mira), etc. Ante estos progresos se ha despertado el interés por la Psicología clínica en los psiquiatras por sus aplicaciones prácticas; en los neurólogos para medir el déficit mental como consecuencia de las lesiones corticales, y en los médicos en general, porque las enfermedades son muchas veces psicosomáticas. Fruto de ese movimiento ha sido la "Veteran Administration", que ha dado consejo vocacional a cerca de 20 millones de sujetos.

El desarrollo de la Psicología clínica ha suscitado inevitablemente sus problemas, como los posibles roces entre psicólogos y psiquiatras por interferencias en sus respectivos campos y las dificultades de trazar un programa de estudios más o menos común a todas las naciones. Por eso conviene no sólo discutir los programas de estudio, sino examinar las aptitudes del candidato a psicólogo clínico.

La Psicología clínica cree el autor puede definirse como la "Aplicación de la Psicología experimental al estudio de los problemas psicopatológicos". Así el estudio de la personalidad queda en manos del psicólogo clínico. Los métodos de exploración de la personalidad pueden ser subjetivos, objetivos y proyectivos. Los más seguros son los dos primeros, siendo los proyectivos más difíciles de interpretar.

El trabajo de penetrar en la personalidad es difícil. J. Renard dijo que "el hombre se traiciona por algunas palabras que deja escapar; en cuanto hace una frase, miente". Pues bien, la Psicología actual va en busca de esas palabras por diferentes técnicas. *A. R.*

LUYTEN, N.: *Cosmologie*. RevPhilLo, 49 (1951), 683-698.

Se pretende determinar la posición de la cosmología tomista contemporánea. En sus comienzos se produjo como una confrontación con las ciencias contemporáneas, confrontación un poco servil. Con todo, aun en este período inicial, le cabe el doble mérito de haber mantenido contra viento y marea el ideal de una verdadera filosofía de la naturaleza y el de haber entablado valientemente el diálogo con la ciencia moderna. Pero hoy la ciencia misma se ha hecho más sobria y consciente de sus propias limitaciones. ¿Cuál es la posición de la cosmología tomista actual ante esta situación nueva? Las posiciones se orientan en dos direcciones. Una, continuación de la anterior, no aprovecha la nueva situación para adoptar una actitud más independiente respecto de la ciencia. Siguen creyendo que la cosmología debe apoyarse en la ciencia y hasta que en realidad forman ambas una misma disciplina desde el punto de vista epistemológico, como dos partes e incluso como una sola. Otra, en cambio, ha acentuado la independencia. Creen tratarse de dos tipos de saber distintos, que no tienen nada de común. Ambas tendencias de la cosmología tomista tienen sus ventajas y también sus peligros. Es una obra magnífica incorporar los datos de la ciencia a la síntesis cosmológica, con tal que no se adopten dichos datos sino en cuanto una crítica seria haya sabido descubrir en ellos, a través de las superestructuras científicas, los rasgos de la realidad misma. Es igualmente meritorio subrayar la diferencia de nivel que se da entre las ciencias exactas y la cosmología, pero a condición de no convertirla en un abismo que no deje subsistir vínculo alguno entre ambas disciplinas. Esos dos extremos erróneos logrará evitarlos la cosmología únicamente si tiene conciencia plena de su propio estatuto, es decir, de ser una reflexión filosófica sobre la realidad material (distinta de la metafísica). En cuanto reflexión filosófica, no debe asumir sino lo filosóficamente asimilable, o sea lo justificable a la luz del ser. En cuanto reflexión sobre la realidad material, debe asegurarse un conctacto con la realidad lo más completo posible, ya sea por experiencia directa, ya sea a través de la ciencia. La fidelidad a este doble ideal debería ser la regla suprema de la cosmología tomista. Ella está llamada a testimoniar que es posible e inevitable una verdadera filosofía de la naturaleza, más allá de una filosofía de la ciencia de la naturaleza, que hoy priva tanto. Además, está llamada a humanizar esta filosofía de la naturaleza, utilizando lo que el conocimiento de la naturaleza humana puede contribuir al conocimiento de la realidad material. *J. Echarri.*

MASI, ROBERTO: *Matemática, Física, Metafísica*. RivFilNeosc, 44 (1952), 109-126.

Se hace una revisión del principio de la división de las ciencias, y se establece la diferencia que hay entre filosofía de la naturaleza y ciencias positivas y matemáticas. El principio de la división de las ciencias no es la abstracción total, sino la abstracción formal, no entendida al modo de Cayetano, sino con las correcciones añadidas por el P. Geiger, fundado en Santo Tomás. Según esta revisión, la abstracción de la materia singular nos da el objeto de la Física; la abstracción de la materia singular y sensible nos da el objeto formal de las Matemáticas, y no ya la abstracción, sino la *negación* de toda materia nos da el objeto de la Metafísica.

Mas la novedad que se impone es la siguiente: que al obtener por la abstracción de primer grado el objeto formal de la Física, que es el ser móvil, éste se puede considerar, o según las razones supremas de esencia, propiedades y causas, o solamente en cuanto está sujeto a la experimentación y a la mensurabilidad: lo primero nos da el objeto formal de la Física filosófica, que abarca la Cosmología y la Psicología racional, y lo segundo, nos da el objeto de la Física como ciencia positiva o de la ciencia físicomatemática.

Es cierto que la Físicomatemática no se contenta solamente con alcanzar certeza acerca de las leyes y acerca de la mensurabilidad de éstas, sino que aspira a la unidad de todo el saber científico. Para obtener este fin se ayuda como de principios

prestados por la Metafísica, de los principios de causalidad y de contradicción; mas no para establecer la naturaleza del ser, sino para establecer una hipótesis físicomatemática de la que se deduzcan *a priori* las leyes ya conocidas y otras que se pueden establecer bajo la dirección de dicha hipótesis. Estas hipótesis no pretenden ser la expresión de la realidad, sino el instrumento de unidad y de deducibilidad.

J. Hellín.

ZARAGÜETA, J.: *La fonction estimative dans l'induction empirique*. RevPhilLo, 49 (1951), 189-201.

Conocido es de todos el doble proceso inductivo-deductivo que integra la ciencia empírica. Pues bien; en ambos procesos y en cada una de sus etapas interviene la función estimativa.

La Estadística, como preámbulo de la ciencia empírica, que registra y mide los hechos; el Cálculo de probabilidades, la Ley de los grandes números, la Técnica metodológica, como factores que intervienen en la fase inductiva, y la misma Reducción de la ley universal al individuo concreto, como fase final, deben ser apreciados por la *función estimativa*.

Es frecuente admitir la función estimativa cuando se trata de la búsqueda de conexiones causales entre diversos fenómenos. Pero es evidente que, si podemos incurrir en sofismas al interpretar las relaciones entre hechos físicos, también podremos ser víctimas de la ilusión al percibir cada uno de dichos hechos. Al fin y al cabo, *nuestra percepción* se halla también sometida a leyes psicofisiológicas.

Conclusión: Nuestro conocimiento del mundo físico viene a ser, más bien, de certeza moral. La prudencia, tanto al dictaminar una norma de conducta como si regula la marcha de nuestro pensamiento por la función estimativa, es siempre una virtud moral. La certeza de la ciencia empírica cae, naturalmente, sobre hechos físicos; pero el conocimiento de tales hechos y de sus relaciones mutuas, al ser captado por un ser como el nuestro expuesto a tantas insuficiencias y desviaciones, no puede menos de tener mucho de moral. La certeza absoluta con que soñamos, aun en el orden físico, sobrepasa las posibilidades del hombre real de carne y hueso. Nuestra certeza es suficiente para la práctica, pero susceptible de más y más aproximación a la certeza teórica absoluta.

P. García Asensio.

LENZEN, V. F.: *Verification in Science* RevIntPhil, 5 (1951), 323-346.

Este ensayo constituye un análisis de procedimientos para verificar ciertos conocimientos, es decir, para encontrar que son verdaderos. El análisis se realiza concreta y ejemplarmente sobre el conocimiento propio de la ciencia empírica exacta, y más en general sobre la ciencia teórica de la naturaleza. Sirve de base el texto de Dirac: "El único objeto de la física teórica es calcular resultados que puedan ser comparados con la experimentación, y es enteramente innecesario que haya de ser dada una descripción cualquiera satisfactoria de todo el curso de los fenómenos" (*Principles of Quantum Mechanics*). Hay que hacer hincapié en la distinción de objeto y sujeto, de observador y cosa observada, que implica todo conocimiento. Pero sobre todo conviene destacar que la línea de separación de esos dos elementos es arbitraria, o, más exactamente, que es diversa en los diversos niveles de conocimiento. Aquí precisamente radica el principal progreso de la epistemología moderna e incluso de la Semántica, o sea de la teoría de la significación de las expresiones lingüísticas. Los diversos niveles son el de la percepción inmediata, el de las magnitudes físicas no sensibles (por ejemplo, el peso, la masa), el de la microfísica, y el de las realidades hipotéticas. En el primero, la separación cae sobre la superficie del objeto. En cambio, al nivel microfísico se coloca en el interior del objeto, mientras por el contrario al nivel hipotético se desplaza al interior del sujeto hasta la sensación misma consciente. Es cierto que la verificación en todos estos órdenes implica ciertos procedimientos u operaciones. Así p. e.: para verificar que un montón de piedras, percibido a distancia, es realmente tal, será preciso acercarse y palpar su resistencia. Pero estas operaciones intermedias—contra la teoría pragmática del operativismo—no son las que sirven para caracterizar y definir la realidad. Esta queda caracterizada por la ley que rige el proceso. La posición variable de la cortadura, que da lugar a diferentes niveles de análisis, implica también en consecuencia dife-

rentes grados de verificación. Por eso, cuando se trata del nivel hipotético no hay lugar en rigor a verificación, sino a justificación, es decir, a verificación de las predicciones experimentales que permite. En un estudio anterior del positivismo contemporáneo, ese nivel, que transciende lo inmediatamente observable, pudo ser considerado como un sin-sentido. Ciertamente que la teoría realista transportada hasta ese nivel no es un problema de posible "decisión" al nivel de la percepción ordinaria. Pero, desde que la filosofía contemporánea ha reconocido diversos niveles de análisis, es ya posible superar anteriores restricciones autoimpuestas. Así, pues, una epistemología que explica la experiencia sensorial transitoria en términos de relaciones cambiantes de una realidad permanente (por ejemplo, los átomos) puede únicamente ser justificada; pero éste es, en definitiva, un procedimiento de verificación legítimo.

J. Echarri.

RYLE, G.: *The Verification Principle.* RevIntPhil. 5 (1951), 243-250.

La ofensiva de Mach contra la filosofía estaba dirigida contra las teorías filosóficas que pretendían resolver cuestiones generales en el campo de las teorías físicas, biológicas y psicológicas. Mach intentó elaborar una concepción de las leyes genuinas de la naturaleza, que separara éstas de las falsas proposiciones excogitadas por los filósofos. Su intento tuvo más vigor que éxito. Procuraba evitar el problema de la inducción caracterizando la hipótesis genuina como un mero compendio económico de hechos observados. Su explicación de la conexión entre la hipótesis genuina y observaciones particulares de hechos excluyó las proposiciones sin contenido experimental de los metafísicos a la vez que las genuinas proposiciones universales por implicación. Mach limitó sus exigencias a los enunciados seudocientíficos. Pero el Círculo de Viena fué más allá en sus ambiciones. En el lema "el sentido de una proposición es el método de su verificación", la palabra proposición se extendió a proposiciones de todo género. Ahora bien, decir de una proposición que su sentido es indicar el modo de establecer su verdad o falsedad, es dejar intacto el contenido mismo del enunciado. Por otro lado, hemos de mantener la conexión intrínseca que existe en la inducción. Sin embargo, no es verdad decir que el enunciado de una ley es una predicción. Más bien nos autoriza a pasar de ciertos géneros de proposiciones experimentales—en el caso de conseguirlas—a otras. Es de suma importancia notar que, aun siendo verdad ciertamente que al someter a pruebas las hipótesis tenemos en cuenta el resultado de inferencias concretas fundadas en ellas, no es verdad que hagamos esas inferencias con el único fin de probar las hipótesis. Corrigiendo el lema diríamos que el sentido de una proposición es el método de su aplicación, i. e. entender una proposición es saber qué inferencias se pueden sacar de ciertas premisas. Esto, a la vez que nos daría lo que buscaba Mach, conservaría la requerida conexión intrínseca entre los enunciados de las leyes y los enunciados de hechos observables.

J. Echarri.

CZEZOWSKI, T.: *De la Vérification dans les sciences empiriques.* RevIntPhil. 5 (1951) 347-366.

Las afirmaciones de las Ciencias empíricas se fundan en su comprobación, y ésta no es sino una variedad de los procesos por raciocinio probabilístico, expuesto en su forma actual según las investigaciones de J. M. Keynes, Nicod y otros. Esta opera con la noción de probabilidad empírica: probabilidad de un hecho, probabilidad de una proposición. La lógica de las probabilidades establece las relaciones entre probabilidades, y la teoría de la comprobación toma como punto de partida tres de sus tesis que determinan el sentido de implicación probabilista y formulan las relaciones probables. Estas tesis son la ley de la inversión y las dos leyes del aumento del grado de probabilidades.

Sobre estos fundamentos se explanan los procesos de comprobación cuando se trata de una hipótesis, de una ley o de una observación, sea de hechos históricos, sea de ciencias naturales.

A. Fabrat.

ARON, R.: *De la vérification en Histoire.* RevIntPhil, 5 (1951), 367-380.

Tomada la palabra "historia" en su sentido corriente de conocimiento relativo a las Sociedades humanas, y la palabra "verificación" como comprobación de la verdad,

parece que no puede darse la verificación en la historia, ya que en ésta se trata de hechos desaparecidos, incapaces, por tanto, de ser repetidos y cuyo contacto y experiencia nos son imposibles. Ciertamente de darse tiene que tener caracteres distintos de la verificación en otras Ciencias; por ejemplo, en la Física, y diríase que la convergencia de ciertas señales y la referencia a otros conocimientos es la única comprobación posible de las verdades históricas.

Así se hace ver—más en forma de interrogación sobre la posibilidad de semejante comprobación que como aserción—recorriendo las diversas etapas del conocimiento histórico: la determinación de los hechos, la interpretación o comprensión del modo de obrar de un individuo o de una colectividad, la investigación de las causas próximas o remotas de una manera de proceder y la interpretación general de la Historia.

A. Fabrat.

MARKUS, R. I.: *Alexander's Philosophy: The Emergence of Qualities.* Philosophy and phenomenological research. XI (1950) 58-74.

La llamada teoría de la emergencia es un intento para: *a*) reducir la jerarquía entera de las cualidades a puro espacio-tiempo, y *b*) mantener, al mismo tiempo, la novedad de cada nuevo nivel emergente.

La noción de un espacio-tiempo puro, substancial, presenta dificultades.

Basándose en los datos empíricos nada más, no es posible optar definitivamente entre la biología mecanicista y la teológica, en el plano de la vida.

La noción de emergencia, 1.° se interpreta legítimamente en un sentido "cualitativo", pero no puede franquear el abismo entre mecanicismo y teología; mientras que 2.° interpretada en un sentido "absoluto" no es sino el velo que cubre la ignorancia.

En el plano de lo mental, la emergencia no llega a tomar del todo en cuenta el carácter teleológico del proceso mental.

Así, pues, la teoría no es una descripción empírica, sino la extensión o prolongación de una analogía derivada de la unión de la mente y el cuerpo, para la interpretación de las relaciones que se dan en otros planos. *A.*

FREY, G.: *Zum Naturwissenschaftlichen Systembegriffff.* PhilNat, 1 (1951), 480-492.

Muchas veces tienen que ser concebidas las teorías anteriores como casos límites de otras más nuevas. Así la Mecánica de las masas puntuales discretas representa un caso límite de la Mecánica general de los cuerpos extensos y de los continuos; la teoría de los cuerpos rígidos y de los flúidos incomprensibles, un caso límite de la Mecánica elástica. Y lo mismo se ha de concebir toda la Mecánica clásica como un caso límite de la Mecánica relativista. Semejante paso de unas teorías a otras es posible, porque para determinados procesos podemos despreciar una serie de hechos, fenómenos y propiedades. Así en muchos casos cabe desenvolver los cálculos con entera exactitud, considerando los cuerpos como puntos matemáticos. Cuando el autor dice que el sistema mecánico puntual no es más que un caso límite del sistema mecánico elástico del continuo, quiere significar que bajo ciertas condiciones límites las ecuaciones diferenciales de un sistema se cambian en las del otro. Llama "sistema-límite" de un determinado "sistema fundamental" a un sistema que puede mirarse como originado por uno de estos pasos al límite. Hönl, por ejemplo, ha desarrollado un modelo de electrón, que resulta intuitivo y ha de ayudar en la iniciación de nuevas investigaciones experimentales. El modelo del electrón de Hönl es un "sistema límite", cuyo "sistema fundamental" es la teoría del electrón de Dirac.

Todo "sistema fundamental" representa a su vez un "sistema límite" respecto de un "sistema fundamental" aún más general. Hay series de sistemas, tales que de un sistema se pasa siempre como de "sistema límite" a un "sistema fundamental" más general, que a su vez ha de ser imaginado como "sistema límite" de otro ulterior. Podemos afirmar que hoy día existen simultáneamente varios "sistemas fundamentales". Por uno de ellos hemos de tener al sistema mecánico relativista. Einstein mismo ha intentado concebir la teoría de la Relatividad restringida sólo como "sistema límite" de una teoría general: la de la Relatividad generalizada. Independientemente de éstas, las teorías mecánicas cuantista y ondulatoria representan una serie de sistemas que pasan a su vez bajo determinadas condiciones a la Mecánica clásica como

a "sistema límite". Einstein es de la opinión que la Mecánica cuántica es un "sistema límite" de un "sistema fundamental", todavía por hallar. Hasta la fecha tampoco han logrado fortuna los esfuerzos por dar con un "sistema fundamental" que contenga como "sistemas límites" lo mismo a la teoría de la Relatividad que a la de Maxwell y Lorentz.

Habrá que concebir las teorías químicas como "sistemas límites" de "sistemas fundamentales" físico-matemáticos. ¿Cabría considerar los sistemas de la Biología como "sistemas límites" de "sistemas fundamentales" físicos? Por ser los sistemas biológicos más complicados que los inorgánicos, más bien habría que pensar con Meyer-Abich en encontrar sistemas biológico-matemáticos, de los que fueran "sistemas límites" los sistemas físicos.

El desenvolvimiento de la ciencia aspira a la unificación en un único "sistema fundamental", en un "sistema del mundo". Según el autor, no existe al parecer ningún "sistema del mundo". Pero, mientras que las series de sistemas no tienen un último miembro, sino que en un progreso sin término tienden por aproximaciones hacia un "sistema del mundo" ideal, que todo lo abarque, poseen, en cambio, un primer miembro: la representación precientífica que del "mundo" nos hemos formado por nuestra experiencia inmediata diaria. *J. M. Riaza.*

PANIKER, RAIMUNDO: *El dinamismo de la naturaleza.* GiordiMet, 6 (1951), 155-167.

Aristóteles ha definido el movimiento en función de su teoría de acto y potencia; vendría a ser el movimiento el acto de la potencia (!), como un diferencial que intenta aprisionar en el cálculo el inaprehendible límite, punto de fusión, combinación química, de lo estático con lo dinámico, de la substancia con el devenir. Ahí se revela el sentido más profundo del concepto de "naturaleza", como principio de operación (movimiento), como actividad, dinamicidad del ser. Mérito peculiar de la filosofía cristiana y escolástica es haber trascendido los límites cosmológicos dentro de los cuales elaboró Aristóteles su concepto de movimiento. El problema físico del movimiento se universaliza, se torna problema metafísico y aún más teológico, el más capital de la filosofía cristiana. El ser creado está esencial y constitutivamente en potencia, en movimiento hacia el acto puro, Dios; ser es "moverse". El movimiento no es ya una mera pasión del ser, es su constitución, característica final de la creaturabilidad del ser móvil. Acto y potencia se funden en una síntesis más radicalmente apretada si cabe que en Aristóteles; no ya acto y potencia, sino acto-potencia, acto que es potencia; no son éstos sólo dos conceptos correlativos, sino también "relativos". Con ello está lograda la fórmula feliz que salva la unidad del ser por encima de las dos aporías extremas, la parmenidiana y la heraclitiana.

L. Martínez G.

GOÑI ARREGUI, FERNANDO: *Bases filosóficas para una nueva concepción del mundo físico.* RevFil. 11 (1952). 73-90.

Estas bases son, naturalmente, los conceptos de materia, espacio, tiempo, movimiento, masa y energía que el autor somete a una nueva revisión en su aspecto esencial y filosófico. Según esto, materia es el "ser material", en sentido abstracto; la sustancia de que están hechos los cuerpos materiales. Espacio es el "no ser" de la materia. La materia y el espacio físicos son discontinuos y deben existir unidades reales de los mismos. Movimiento es el cambio de lugar en el espacio. Todo movimiento real es discontinuo y está compuesto de átomos de movimiento, que a su vez constan de "movimientos esenciales" y de "reposos esenciales" o absolutos. El movimiento esencial es una abstracción, un conocimiento "a priori". El reposo absoluto es otra abstracción: el no ser del movimiento. El tiempo es la "posibilidad de ser" del movimiento. Existen unidades elementales de movimiento y sus correspondientes unidades elementales de tiempo. Materia es el ser material considerado estáticamente en cuanto ser extenso. Energía es el "ser material" en su aspecto dinámico. Masa es un aspecto del ser material que nos da idea de la cantidad de materia y energía que contiene.

Sobre estas bases filosóficas establece la nueva teoría que nos dé una visión intuitiva y filosófica del mundo físico. Tiene como centro el concepto del "ser ma-

terial", y la enuncia en cuatro postulados: 1.° El "ser material" existe en forma de partículas elementales, que unas veces se encuentran agrupadas y otras veces no. 2.° La partícula elemental del "ser material" es extensa, y su extensión determina un espacio real elemental. 3.° La partícula elemental no se manifiesta ante nosotros si no es en movimiento. 4.° El espacio real debe tener alguna forma. Con estos postulados se pueden explicar todos los hechos que estudia la Física, de los cuales enumera los principales. *B. Pérez Arcos.*

Z. BUCHER: *Hylemorphismus in der Welt der Atome?*, PhilJahrb, 1951, 32-37.

El hilemorfismo es una interpretación morfológica de la naturaleza. La investigación atómica garantiza cada vez más que con solos el mecanicismo y el formalismo matemático no se logrará jamás una inteligencia plena de los anorganismos atómicos. Un primer camino para interpretar la naturaleza es el *elementarismo*, cuyas dos formas son el *causalismo* y el *funcionalismo*: cree poder hacer racionalmente intuitiva la esencia de todas las configuraciones materiales, mediante la desmembración llevada lo más lejos posible hasta llegar a datos primitivos elementales. El segundo camino es la *morfología*, la cual dirige su mirada no sólo a la multiplicidad de las partes, sino también a la unidad y totalidad que en ellas se muestra. El hilemorfismo—en su sentido ontológico—, se contrapone ante todo al atomismo elementaristico, y su punto de partida son dos hechos naturales, la existencia de *esencias* en la naturaleza, y la *mutabilidad* de las mismas: existen, en efecto, cuerpos naturales que son sustancias, y que pueden sufrir cambios sustanciales. En éstos permanece un sustrato—la materia—, y se cambia el otro principio—la forma—. El hilemorfismo se realiza desde luego en los átomos químicos, los cuales ni son sistemas explicables mecanisticamente, ni son totalidades "merógenas", sino "hológenas", es decir, que en ellos las partes no tienen ningún acto de ser independiente, sino que son momentos de ser, realizaciones parciales del todo. También hay que admitir cambios sustanciales, no sólo en las transmutaciones atómicas, en que hay nacimiento o muerte de partículas, sino también al combinarse los átomos en la molécula. *R. Puigrefagut.*

W. BOEHM: *Uebar die Anwendbarkeit des Hylemorphismus und der Metamorphosenlehre in der heutigen Naturwissenschaft.* PhilJahrb, 1951, 38-43.

Las partículas elementales de la microfísica son consideradas como mónadas a manera de almas. Como tales poseen un cierto ámbito de libertad para su conducta. Esta es presentada como un seguir o no seguir ciertas motivaciones inconscias, las cuales proceden de la entelequia propia de la materia. Consideradas objetivamente desde fuera, estas motivaciones se revelan como campos espaciales dinámicos uniformes, los cuales fluyen de un punto, y por tanto objetivamente pueden ser encerradas dentro de la imagen primitiva de Goethe. El seguir o no seguir libremente estas motivaciones se representa objetivamente como el presentarse las monadas elementales a manera de corpúsculos en los diferentes puntos del espacio—con distinta probabilidad—, en los cuales el centro no permite que sus acciones se difundan por el espacio, sino que los concentra en un punto. Los campos centrales singulares fúndense en una unidad superior, y forman el continuo espacial curvo, el cual por razón de su origen primitivo posee una realidad autónoma, y, por tanto, prescindiendo de su estructura métrica, representa la *materia prima* de los escolásticos.

R. Puigrefagut.

J. SEILER: *Die scholastische Stoff-Form-Lehre und die Physik.* PhilJahrb, 1951, 18-30.

Dos son los grandes problemas de la filosofía de la naturaleza: la enorme multitud de cuerpos diversos en el mundo anorgánico, y la esencia de los mismos. Para su solución, en el lugar del mecanimismo y del dinamismo—ya pasados de moda—preséntase la física moderna frente a frente del hilemorfismo. Los defensores de este sistema, que parten del presupuesto de los cambios sustanciales, creen poder defenderse y evitar los conflictos con los físicos, estableciendo que la ciencia natural y la cosmología tienen diverso objeto formal. Hoy, el físico—para quien las últimas partículas no son inertes e inmutables—puede deducir de muy pocos postulados la existencia de un sistema unitario y periódico de elementos, y los caracteres que distinguen a

los átomos. También las moléculas son inteligibles a partir de sencillas irregularidades: aunque no completamente, sin embargo, la gran variedad de sustancias es hoy en gran parte explicable por las propiedades de los átomos individuales y sus relaciones mutuas. En cuanto al problema de las relaciones entre las dos ciencias —Cosmología y Física—no está debidamente planteado ni resuelto por el escolástico, que niega un objetivo común y establece un divorcio pleno, y no admite que la ciencia pueda dar una explicación satisfactoria de los hechos. Además, no sólo el campo de los fenómenos que sirven de base al hilemorfismo ha sido restringido, sino que los datos de que parte aparecen muy penetrados de concepciones subjetivas. Es el hilemorfismo el que no puede explicar satisfactoriamente el parentesco entre los elementos que se presentan en la naturaleza ni sus leyes específicas; aunque nada puede objetarse contra la aplicación de la teoría acto-potencia al mundo inorgánico, no es la doctrina de la materia y de la forma ni sencilla ni metafísica. La Escolástica actual sólo superará la sensación de interna incertidumbre que manifiesta frente a la ciencia, si vence su horror al estudio científico, siguiendo las luminosas directrices de León XIII. *R. Puigrefagut.*

BUECHEL, W.: *Zur philosophische Deutung des quantenmechanischen Indeterminismus.* Scholastik. 27 (1952). 225-240.

La discusión filosófica del indeterminismo cuántico suele apoyarse en el supuesto de que se trata de una perturbación del objeto por el instrumento de observación. Reichenbach ha demostrado que esa formulación es insuficiente. También se puede prescindir de las conclusiones inspiradas en un falso positivismo. Pero v. Neumann y Heisenberg han formulado consideraciones que, independientemente del positivismo, pretenden demostrar la incompatibilidad del determinismo ontológico con los resultados de la física cuántica. En un sentido opuesto, G. Henry-Hermann pretende demostrar que lejos de darse esa incompatibilidad, la física cuántica presupone necesariamente el determinismo estricto. Coincidiendo con la crítica de Reichenbach, se llega al resultado de que la demostración de v. Neumann contra los parámetros ocultos no es eficaz de una manera general. Demuestra únicamente que no son posibles *en el marco de la física cuántica*. Pero esto, naturalmente, no es suficiente, si no se supone gratuitamente la validez universal y exclusiva de la física cuántica. Tampoco es convincente la demostración de Heisenberg contra los parámetros ocultos a base del margen de arbitrariedad permitido a la posición del "corte" entre el objeto de observación y el instrumento. El análisis de esta demostración lleva al resultado de que las dificultades, creadas por dicho margen, valen exactamente lo mismo contra los parámetros ocultos—o sea contra el determinismo—que contra una elección libre de cualquier tipo por parte de las partículas que intervienen en el proceso. No es más eficaz por su parte G. Henry-Hermann en su pretensión. Se ve que de lo que se trata en el indeterminismo cuántico es de la significación real (en cada caso) de la función de estado. Para esto introduce Henry-Hermann los conceptos de potencia y acto. A la indeterminación cuántica de una magnitud p hace corresponder una cierta potencialidad de la misma, que en el momento de la medida pasa a acto. Pero este paso de potencia a acto habría que colocarlo—lo mismo que los parámetros ocultos o la decisión libre—en el lugar objetivo del "corte" de Heisenberg, y reaparecen las mismas dificultades de antes. Por otra parte, esa aplicación del binario potencia-acto al binario de dos magnitudes conjugadas, no responde a la noción genuina de potencia y acto. Tampoco es más feliz el intento de interpretar la función de estado a base del concepto de presencia definitiva. En definitiva: si no es posible hoy por hoy dar una interpretación filosófica enteramente satisfactoria de la función de estado cuántica (del indeterminismo cuántico), hay, sin embargo, algo que las reflexiones anteriores muestran con toda precisión. Que las dificultades hoy existentes a base de la física cuántica valen lo mismo contra el determinismo que contra la libertad de los procesos microfísicos. Esta consecuencia ya la había expresado Hermann, pero deducida de la tesis de que la causalidad es presupuesto de la física cuántica. Puesto que dicha tesis resulta impugnable, era conveniente llegar al mismo resultado de una manera independiente analizando el "corte" heisenbergiano.

J. Echarri.

CECCHINI, AUGUSTO: *Difficoltà metodologiche del concetto di evoluzione.* Filosofía, 2 (1951), 191-211.

Cuando se habla de evolución y evolucionismo, acuden a la mente, ante todo, por su propia importancia, los nombres de Lamarck y Darwin, entre cuyas doctrinas cabe establecer las tres divergencias fundamentales siguientes: *a*) La no admisión por los darwinistas, frente a los lamarckistas, de una autonomía en el proceso evolutivo; *b*) La negación de la transmisibilidad de los caracteres somáticos adquiridos; *c*) Sus discrepancias al explicar la significación de las variaciones y mutaciones en relación con el problema de la adaptación al ambiente. En síntesis, es posible que esos sistemas que denominamos lamarckismo y darwinismo cupiera presentarlos como superestructuras de aquellas dos orientaciones que hoy se llaman *merogenismo* y *ologenismo,* por razón de que cifran, respectivamente, la idoneidad evolutiva en una acción de los factores externos, sea sobre cada uno de los órganos y funciones de los seres vivientes en particular, sea sobre los organismos en general. En contraposición respecto de ambas explicaciones, se alza el moderno *nomogenismo,* encarnado en las concepciones de Nageli, Koelliger, Berg, etc., que intenta soslayar las dificultades metodológicas que se oponen a quienes intentan dilucidar el concepto de evolución, si bien tampoco lo consiguen plenamente.

Entre las interesantes reflexiones que pueden leerse en este artículo, disuenan en alto grado por su sectarismo algunas apreciaciones, como las concernientes a la actual polémica entre monogenismo y poligenismo, en torno de la cual se permite el autor la siguiente observación: "La hipótesis poligenística es hoy casi generalmente admitida." *Augusto Cervera.*

GOLIGHTLY, CORNELIUS L.: *Inquiry and Whitehead's Schematic Method.* PhilPhen-Re XI (1951). 510-524.

El método esquemático de Whitehead se enfrenta a la afirmación positivista de que la filosofía especulativa debe ser abandonada como método de investigación. Este método consiste en construir un sistema de ideas partiendo de la experiencia, y en explorar deductivamente, dentro del esquema, otros aspectos de la experiencia.

Los resultados de tal exploración se confrontan entonces con el hecho empírico. El método esquemático, tal como lo concibe Whitehead, es análogo al procedimiento inductivo-deductivo de la ciencia. La ciencia combina la teoría con la observación y destaca las hipótesis susceptibles de desarrollo matemático o deductivo. Los sistemas científicos resultantes superan en exactitud cualquier posible comprobación empírica. La ciencia física ha empleado el método esquemático desde Galileo y Newton, y su empleo se ha extendido a otros campos con la labor de Woodger en biología y de Hull en psicología. El esquema filosófico se diferencia del científico por la mayor amplitud de sus ideas y por un uso más libre de la imaginación.

Sin embargo, lo mismo la ciencia que la filosofía se constituyen sobre una base pragmática y tienen que someterse a la prueba final de una verificación empírica. El esquema categórico de Whitehead, en *Process and Reality,* no cumple con los criterios rigurosos que él mismo especifica para el método esquemático. A pesar de ello, su filosofía especulativa no fracasa porque sus ideas han demostrado su fecundidad al aplicarse a dominios como la ciencia política y la psicología del yo, los cuales no han sido todavía completamente interpretados por la ciencia empírica.

C. Valls Masriera.

BRAIDO, PIETRO: *L'umanesimo "ontologico" di M. Heidegger contro l'umanesimo "esistenzialistico" di J. J.-P. Sartre,* Salesianum, 14 (1952), 1-25.

Sobre la base de su existencialismo ateo (con su concepción del "ser en sí", como fondo opaco, ininteligible, de la existencia; del "ser para sí", como existencia humana en cuanto libertad radical y aniquilación del "en sí" que es; de la salvación individual, que desemboca en la concepción del hombre como "una pasión inútil", y en la eliminación de lo "serio"—valores absolutos—de la vida), construye Sartre un humanismo de libertad autónoma, de acción. Quiere salvarse de las acusaciones de pesimismo, de solipsismo (mediante la afirmación de la *tipicidad* de toda realización humana) y de relativismo (mediante el reconocimiento de la necesidad de decidirse y de la "libertad como fundamento de todos los valores"), pero reafirma la banalidad del existir hu-

mano "la vida no tiene un sentido a priori..., pero queda a vosotros darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que escogéis"). La crítica constructiva del *Brief über den Humanismus*, de Heidegger, se mueve en una dirección de objetividad, de realismo. Pensar es alumbrar la manifestabilidad del ser. El paso fundamental de todo auténtico humanismo es el esfuerzo por descubrir la realidad del hombre. Humanismo es "reflexionar y cuidarse de que el hombre sea humano y no inhumano y extraño, por consiguiente, a su esencia". Para la determinación de la esencia del hombre, parte Heidegger de la distinción por él propugnada entre *ente* y *ser*. Es preciso sobrepasar la metafísica del ente (incluso la ontología tradicional, ciencia del ente en cuanto ente) para construir la auténtica ontología, ciencia del ser en cuanto ser. La esencia del hombre es ex-sistencia, entendida como estancia en la vecindad del ser, en la irradiación del ser. La característica de la existencia es la interioridad extática en la verdad del ser. El hombre no es el señor del ente, sino el pastor del ser. Es el ser abierto al ser. Así *humanismo* significa reconocimiento de que la esencia del hombre es por la verdad del ser; humanismo del ser y no simple humanismo del hombre. Qué sea "el ser mismo", cuya contradistinción del ente acentúa la filosofía de Heidegger, no ha sido puesto en claro todavía por ella. "El pensamiento del porvenir tiene que aprender a experimentarlo y expresarlo." Para una más profunda penetración en el ser del ente es necesaria una forma de pensar más rigurosa que el conocimiento conceptual de los entes. Lo que parece excluído, desde luego, es una interpretación idealístico-kantiana o teístico-mística, o nihilística o agnóstico-protestántica del "ser" de Heidegger. Queda una gran incertidumbre sobre el verdadero sentido del "pensar ontológico" y del "ser". No obstante, la profunda analogía de las concepciones heideggerianas con las posiciones de la filosofía clásica, realístico-ontológica, permite esperar la posibilidad de un fecundo encuentro. Pero es precisa una revalorización más decidida de la razón y del entendimiento, como facultad del ser. *J. M. Díez-Alegría.*

MATTAI, G.: *Il radicalismo antipersonalista di T. Hobbes.* Salesianum, 13 (1951), 497-509.

La concepción política de Hobbes se funda en un sentimiento de terror a los horrores de la guerra y de la muerte. Lo confirma la inalienabilidad atribuída por Hobbes al derecho a la vida. No obstante, la concepción política hobbesiana es antipersonalística. La personalidad del Estado se resuelve en la persona física del soberano. Los súbditos constituyen multitud, no pueblo. El hombre no es sujeto de la vida política, sino objeto. La ley natural y la ley divina no constituyen un límite a la arbitrariedad del soberano, pues regla de lo justo y de lo injusto son "las leyes civiles". La Iglesia queda absorbida por completo en el Estado. La lógica del absolutismo lleva a Hobbes hasta reconocer la licitud—la obligatoriedad—de una renuncia externa a la fe divina por no desobedecer al soberano. La grandiosa construcción de Hobbes, para obtener la solución radical a las discordias que habían ensangrentado a Europa, sacrificó la persona humana con sus más altos valores. Sus raíces son un nominalismo fenomenista y el relativismo ético. *J. M. Díez-Alegría.*

DE BRUYNE, E.: *Le problème de la philosophie morale.* RevPhiLo, 49 (1951), 719-734.

Este artículo contiene el texto de una de las conferencias tenidas en Lovaina en la conmemoración del Centenario del Cardenal Mercier (1851-1951), bajo el tema general: adaptación del Tomismo a la vida de hoy. En ella se aborda el problema de la Filosofía moral.

Para determinar desde el principio el punto de vista en que se coloca su autor, hace notar: primero, que *es un hecho digno de atención* la abundancia de trabajos no tomistas contemporáneos que tratan de Moral; segundo, que prescinde de lo que se refiere a la moral práctica o aplicada, en la cual el Tomismo, aun teniendo grandes méritos, puede todavía volver a pensar en multitud de cuestiones prácticas más o menos generales, suscitadas por las condiciones de la vida moderna; tercero, que parecen no estar sentidas y vividas las condiciones reales a las que deben aplicarse las reglas morales, tal cual se las presenta en ciertos estudios.

Ahora bien, la cuestión fundamental consiste en saber cuál debe ser el objeto de la Filosofía moral para un tomista serenamente preocupado por las tendencias contemporáneas. La moral práctica ciertamente se ha de fundar en la moral especulativa,

o sea en el conocimiento filosófico del hombre en cuanto sujeto moral, conocimiento que supone una triple etapa filosófica ineludible: conocimiento fenomenológico de los actos y de los contenidos de la conciencia moral colocada en el mundo, determinación crítica de las condiciones que la hacen lógicamente coherente en cuanto a su forma, su estructura y su fin, solución sintética de los problemas que llegan a surgir de la conveniencia de las verdades fenomenológicas y las afirmaciones críticas.

Creemos que con esta concepción de la moral debemos juzgar tanto la actualidad del Tomismo como los sólidos fundamentos de la problemática contemporánea.

A. Fabrat.

William Frankena, K.: *Moral Philosophy at Mid-Century.* The Philosophical Review., 60 (1951), 44-45.

Se impone el autor la tarea de describir y amillarar la situación actual de la ética. Para ello divide la ética en dos partes: 1) Teoría ética o metaética (proposiciones lógicas, epistemológicas y ontológicas). 2) Ética normativa (juicios éticos de obligación y de valor). Hace cincuenta años dominaba la creencia de que ambas partes pertenecían a la filosofía especulativa. Mas el movimiento del pensamiento filosófico en nuestra centuria tiende a separarlas; y esto es verdad si se trata de los juicios éticos. El resultado, excepto en los defensores de la ética teológica, ha sido el divorciar ambas éticas de la metafísica. Al hacerse así menos especulativa, la filosofía moral ha llegado a ser menos normativa y práctica. Tres son las escuelas éticas dominantes: moralistas metafísicos, naturalistas e intuicionistas o no-naturalistas. Los metafísicos creen que los términos éticos son definibles y sostienen ciertas propiedades metafísicas. Los naturalistas creen que son definibles, y abogan por ciertas propiedades empíricas naturales. Los intuicionistas, que son indefinibles, y admiten ciertas propiedades no empíricas y únicas o no descriptivas. Hoy el naturalismo está todavía muy fuerte; el intuicionismo aún queda, si bien con poca fuerza; la ética metafísica ha desaparecido virtualmente de la escena (sic), y en su lugar se va imponiendo un punto de vista relativamente nuevo: la teoría emotiva de la ética, o mejor, la teoría no cognoscitiva en sus formas emotiva y de otras clases. Muy pocos rechazan estas tres teorías, y lanzan el grito de "vuelta a Kant". No parece que puedan tener éxito. Mientras no aparezca otra cuarta teoría, hay que optar por una de las tres indicadas. Todas tienen sus puntos de vista verdaderos, que deben ser tenidos en cuenta por los defensores de las otras teorías, y que hacen que ninguna de las tres sea completamente falsa. Todas han de basarse en el análisis de los términos éticos. Este análisis no puede ser una mera descripción lingüística, sino que ha de tener en cuenta las circunstancias externas que acompañan esas maneras de hablar éticas para descubrir en ellas el contenido objetivo de las mismas. No se puede, pues, establecer un análisis de los términos éticos independientemente de los datos empíricos o de las consideraciones provenientes de otros campos: psicológico, epistemológico y aun metafísico. *S. Gómez Nogales.*

Franklin Mitchell: *A New Conception of the Relation Between Law and Equity.* PhilPhenRe, XI (1951), 474-487.

La justicia es un concepto dialéctico que posee dos sentidos contradictorios: primero, la justicia negativa coexiste con la ley positiva, pero posee medios técnicos y justificación ideológica para penetrar en ella y desviarla, aunque declara, por otro lado, su inviolabilidad. La justicia pretoriana en el derecho romano y la justicia de la cancillería en el derecho inglés disfrutaban de esta función negativa: segundo, la justicia positiva desarrolla el derecho positivo. Prolonga su fuerza más allá de su auténtico efecto, empleándola como fuente de una nueva ley (analogía). Esta justicia positiva es característica del derecho romano y del derecho civil. Las condiciones históricas son las que determinan si estos dos tipos de justicia son verdaderamente evolutivos. Así los enciclopedistas franceses invocaron la justicia negativa romana e inglesa, mientras que los puritanos ingleses condenaron la justicia negativa del derecho inglés. La justicia negativa es verdaderamente evolutiva si proyecta la fuerza de un código nuevo, históricamente avanzado.

El método de la justicia negativa persiste aun cuando el fundamento de una justicia negativa superada no esté ya en vigencia (por ejemplo, la ley natural, el Cristianismo). El método de la justicia negativa es representativo de la paraley, es decir, de la

ley que parece coexistir con otra, y, sin embargo, la supera. Los nazis desviaron, sin alterarlos, los textos de los códigos de Weimar, infundiéndoles la fuerza de su *Weltanschauung*. En cambio, el principio del acuerdo mutuo establecido en el artículo 27 del estatuto de las Naciones Unidas se opone a una semejante desviación paralegal de dicha Carta.

Tal es el compendio que da de su propio artículo su autor. Casi no es preciso añadir por nuestra parte que disentimos de él en no pocas de sus apreciaciones.

C. Valls Masriera.

AFTALIÓN, ENRIQUE R.: *El saber de los juristas como conocimiento por comprensión.* RevEstPol, 57 (1951), 165-207.

La tesis de que los juristas ejercitan un conocimiento por "comprensión", que resultaba ya inevitable desde que se empezó a barruntar, a fines del siglo pasado, que el Derecho pertenece a la esfera de la cultura, ha cobrado insospechado vigor con la teoría egológica del Derecho, cuyo fundador, Cossío, ha sostenido en todo momento que la conducta en cuanto tal no puede ser conocida sino por comprensión. A la "comprensión" de una conducta racional no basta el conocimiento de sus fines y motivos, que se vienen a reducir a causalidad, propia de la ciencia natural (Psicología, en este caso), sino que requiere la intuición de su valoración. Pues aunque en principio tenga en cuenta los procesos psíquico-volitivos del agente, se desarrolla en el plano, enteramente distinto, de lo valioso.

Con todo, es inevitable que la determinación del sentido jurídico de la parcela de conducta que interesa valorar jurídicamente no pueda hacerse sin un cierto grado de esquematización, fijación, petrificación, ya que la comprensión que ejercitan los juristas es una "comprensión conceptual", es decir, que no puede ser puramente emocional, sino que ha de discurrir forzosamente por el cauce de ciertos esquemas conceptuales, tipos, normas, ideales históricos, que le vienen impuestos al intérprete. Aun no todos los motivos tienen igual relevancia jurídica, y depende de su explicitación en la ley, el grado de relevancia o la absoluta irrelevancia de la motivación psicológica subjetiva.

Sin embargo, el conocimiento que ejercita el juez no es de tipo neutral, sino una típica toma de posición axiológica, con la particularidad de que para poder consumar su proceso valorativo del caso debe valorar asimismo las disposiciones legales que aplica, puesto que para aplicarlas ha tenido que elegirlas entre otras que también podrían regir.

El sentido de la conducta que juzga está compuesto por cuatro factores: el agente, el legislador, la comunidad y el juez. La valoración que de su propia conducta haya efectuado el agente es un elemento importante para la valoración que haga el mismo juez, y como la valoración "conceptual" ha de discurrir necesariamente por el cauce de las estructuras jurídicas e históricas, fácil es de ver el papel decisivo que en su valoración juegan el legislador y la comunidad que crea el ambiente histórico. Este influjo dogmático bloquea y coarta la posible arbitrariedad judicial en la "puesta" de este sentido axiológico en la conducta juzgada, por parte del juez.

Fundado en esto el autor, se defiende contra las acusaciones de Ricardo C. Núñez (*Rev. Jur. de Córdoba*, n. 1, p. 27), negando rotundamente que esta nueva tesis del conocimiento por "comprensión" preconice una desatención de las normas objetivas, y del mismo modo prueba que tampoco lesiona el principio de la división de poderes, pues este principio impone a los jueces la obligación de juzgar; pero esta obligación no se puede desempeñar, naturalmente hablando, sin "comprender conceptualmente" el caso concreto, sin valorarlo. Pues, pese a lo que diga la terminología usual, el jurista no "interpreta" las leyes, sino que las "valora"—al elegir entre varias la que estima en concreto aplicable—e interpreta o "comprende" el sentido que tiene la conducta a la luz de esas leyes.

J. M. Díez-Alegría.

CARRERAS Y ARTAU, TOMÁS: *El institucionismo social. Nuevo concepto de la Sociología. Los pueblos primitivos.* Separata de las *Actas del XIV Congr. Intern. de Sociología* (vol. IV). Roma, 30 de agosto-3 de septiembre de 1950.

La sociología biológica (comtiana) ha sido impotente para explicar la vida social. En sustitución de ella aparece al presente la Sociología institucionista. La institución

es un hecho social estable o hábito colectivo. En el hecho institucional hay *forma* (exterior y visible), *función* (proveniente de la adhesión psicológico-moral del grupo al fin común) y *proceso* o curso histórico. Cada comunidad es un sistema viviente de instituciones. El pueblo, la nación o la sociedad completa son un *institucionismo total* en el que están subsumidos los institucionismos de los grupos particulares. Desde el punto de vista del institucionismo, cabría definir la Sociología como *teoría de los hechos e instituciones sociales* o como *estudio de las formas, funciones y procesos sociales*. La Sociología institucionista explica satisfactoriamente así la vida normal como la anormal (revolución) de los pueblos y colectividades (por la caducidad de instituciones no renovadas a tiempo). Las leyes sociales son *constantes* históricas, correspondientes al carácter estable, pero no inamovible, de las instituciones. La constitución de los pueblos primitivos se basa en un institucionismo muy firme, pero viviente, que contrasta con el afán reformador de los pueblos civilizados. Para estudiar las culturas de aquellos pueblos hay que partir de este hecho. La Etnografía y la Etnología no pueden desentenderse de la Sociología institucionista. *J. M. Díez-Alegría.*

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *Lo social desde la persona*. RevEstPol, 57 (1951), 55-84.

El autor decide enfocar la realidad social desde su relación a la persona humana, después de haber examinado la dificultad casi invencible de estudiar adecuadamente lo social debido a la complejidad de sus factores.

Los hechos sociales no son el resultado de una actividad puramente espiritual, puramente inmanente y perfectiva del hombre en su mismidad, sino que requieren acciones proyectivas que cristalicen en objetivaciones externas: su sujeto ha de ser el hombre en su unidad psicocorpórea concreta, porque los hechos sociales no derivan de la naturaleza específica abstracta del hombre, sino del supuesto concreto personal, integrado en una misma unidad substancial por la corporeidad y la espiritualidad, en la que el cuerpo es el gran intermediario entre la vida subjetiva, individual, y la interpersonal, comunitaria, social. Unidad en cuanto abarca el yo y lo mío, en contraposición tensa al tú y lo otro, con un fondo paradójico de ser a la vez espíritu y materia, cerrada y abierta, mismidad consigo y comunión con los otros.

El condicionamiento de la actuación social del hombre está precisamente representado por su inserción en el mundo. La persona está en el mundo de un modo mucho más profundo que lo puramente locativo y ambiental: se halla inserta en la realidad misma del mundo merced a su corporeidad; el ser en el mundo le aparece como horizonte y sustentáculo de su ser, y al propio tiempo como límite de sus posibilidades y resistencias, donde en parte radica la convivencia.

La apertura a los otros como fenómeno peculiar y exclusivo del hombre constituye una dimensión ontológica de su ser personal. La sociología revela formas específicas de heterorrelación, pero ésta se funda en bases más remotas: ser sujetos encarnados, y por ello insertos en el mundo. Comunicación personal que no se mide por la relación sujeto-objeto, sino que se da en un contacto inconfundible, revelador de presencias de otras personas libres y espirituales. Esta dimensión de apertura, congénita al hombre, interesa incluso al mismo proceso biológico infantil; lo sociológico se va preformando lentamente, pero con seguridad, por una exigencia que en su raíz no es psicológica, sino más honda, ontológica: la vida humana que conjuga sus dos leyes básicas y constitutivas, la de la inmanencia y la de la apertura, para verificar su proceso de asimilación, previene ontológicamente la posibilidad de la vida social como tal, en su consideración específica.

Pero tanto las reacciones positivas como las negativas—inhibición—comunitarias están regidas por la manera de gobernarse la persona a sí misma, como centro autónomo, de suerte que las relaciones consigo mismo son medida de las relaciones con los demás, y a su vez el descubrimiento de sí mismo y el despliegue de la propia personalidad se realiza en relación con los demás. Posesión de sí mismo, y al mismo tiempo entrega de sí. *J. M. Díez-Alegría.*

MESSNER, J.: *Freedom as a principe of social order. TheMoSchool,* XXVIII (1951), 97-110.

Señala el autor la extrañeza que podrá causar a algunos el tema, no a aquellos que, como Hobbes y Locke, ponen el fin de la sociedad en el ejercicio de la propia

libertad, tan amplio como sea compatible con el de los demás. Pero la sociedad incluye un concepto de cooperación, para alcanzar la plenitud de bienes naturales, que no explican los individualistas con su contrato social. A su vez, los colectivistas totalitarios sacrifican el individuo al Estado.

Pero el mismo bien común, ¿no se alcanza mejor mediante un régimen adecuado de libertad? ¿Cuáles son las relaciones entre libertad individual y bien social? La autoridad y las leyes vendrán condicionadas por esa relación, y así aparecerá el carácter subsidiario de la autoridad. Para lo cual debemos atender a los hechos fundamentales, no a ideas preconcebidas. Y esos hechos son: que el hombre necesita de los demás para su desenvolvimiento, y que el bien social debe satisfacer las exigencias naturales del hombre, que aumentan evolucionando en mejor, y dependen de su actividad libre; además que el Estado debe coordinar los diversos fines del individuo y sociedades inferiores, no destruirlos; por tanto, su función es subsidiaria, lo que equivale a afirmar que la libertad es un principio de orden social. Por otro lado, el bien social que el Estado puede procurar depende de la actividad de cada uno de sus miembros, y esta actividad del propio interés, como lo muestra una clara experiencia histórica. Y este propio interés tiene sus raíces profundas en el impulso creador, que se manifiesta en el desarrollo de la cultura humana; y el colectivismo totalitario priva a ese impulso creador de su campo de acción, convirtiendo al hombre en mero instrumento; y ésta es una de las causas del desequilibrio moderno, esa masa amorfa de ciudadanos sin iniciativa, que se ha de corregir por medio de una organización corporativa, en que cada miembro, familia, etc., conserve su propia función; de donde se sigue que la función del Estado ha de ser subsidiaria.

La discusión de este principio es muy antigua; se encuentra en Platón, Aristóteles y, sobre todo, en San Agustín, y en toda la Edad Media. En tiempos recientes se da en autores de diversas escuelas, lo que nos muestra que se deduce no a priori, sino de los hechos y realidades humanas. Su aplicación, sin embargo, es sumamente delicada: del abuso del individualismo nació el libertinaje liberal, contra el cual se levantó el funesto totalitarismo colectivista moderno. Hay que atender a la recta interpretación del hombre; un humanismo sin voluntad libre individual es inexplicable, y ambas tendencias, liberal y colectivista, quedan sin fundamento alguno al negar la libertad de la voluntad.

El mundo libre, solamente volviendo a la realidad del ser humano, puede fundar un claro concepto de la función subsidiaria de la autoridad como un principio fundamental del orden social. *L. Salcedo.*

ALEMANNI, VITTORE: *Analisi della società e concetto di scuola.* Filosofía, 2 (1951), 360-364.

El análisis de lo social conduce, por sus virtualidades intrínsecas, a la convicción —entre otras muchas—de que entre nuestros semejantes existen dos especies de ignorancias, al igual que dos modalidades del saber, por cuanto así como es innegable que, junto a la sabiduría fecunda inmediata o mediatamente, existe otra infecunda, así también se dan en la sociedad una ignorancia sanable y otra insanable, que tal vez cabría denominar "ignorantidad" ("ignorantità"). El delimitar bien los campos entre estas dos últimas, expresa o tácitamente, condiciona la tarea de los educadores, que deben encaminar sus esfuerzos sólo a los posibles educandos inmersos en la primera de estas esferas, actuando siempre en el marco de una escuela, la cual, en su sentido más amplio (aplicable por igual a la primaria y a la superior, al estudio de un artista o al laboratorio de un químico), podría definirse como "grande oficina de los sucesivos destellos humanos, algunos de los cuales raen el suelo y se alimentan con desperdicios, mientras otros se alzan hacia el cielo". Por otro lado, el aprendiz y el escolar no dejan, por serlo, de tener naturaleza humana, sobre la cual se proyectan simultáneamente el murmullo de los insectos y el hálito de los vientos, los ruidos y las palabras; en suma, ese conjunto de reclamos exteriores que, unidos con los interiores, constituyen el estímulo de aquel asombrarse en el que Aristóteles situaba la causa ocasional del filosofar. De ahí que no exista espectáculo natural ni prodigio artístico que se iguale en belleza con este cotidiano abrirse y comunicarse ante la vida que deben ser facilitados y enderezados por el quehacer de las escuelas. *Augusto Cervera.*

PEREGO, A.: *Rei oeconomicae exigentia ut fundamentum normae oeconomici processus.* DivTh(P), 54 (1951), 223-231.

El proceso económico para que sea racional debe tener una norma y fin que le dirija, y es de gran importancia la determinación de éste.

Tal es el objeto de esta exposición de carácter especulativo, presentada en forma casi escolástica, y que puede resumirse en las siguientes proposiciones:

1.ª Se entiende por exigencia económica la necesidad y el deseo de bienes materiales que experimenta el hombre como consecuencia de su naturaleza compuesta. De aquí que las exigencias económicas sean a veces producto de necesidades ultraeconómicas.

2.ª El consumo consiste en la aplicación de los bienes materiales requerida para satisfacer las exigencias económicas. Aplicación y uso que llevan consigo la destrucción de la cosa aplicada. De donde se sigue que la noción de consumo técnico no coincide con la de consumo estrictamente tal.

3.ª No parece que los economistas científicos hayan dado en sus teorías sistemáticas, hasta el presente, preferencia al consumo, siendo así que éste constituye, en realidad, la norma y la ley del proceso económico. Hay, con todo, que observar que se trata, no del consumo actual, sino del potencial, o sea del consumo que venga a llenar las necesidades reales del hombre en un tiempo y región determinada, y de un modo racional y completo. Tal consumo, como es natural, debe responder a las exigencias económicas, y, por tanto, *las exigencias económicas son el fundamento de la norma para el proceso económico.* *A. Fabrat.*

DI NARDI, G.: *I presupposti economici della legislazione sociale.* Sapienza, 5 (1952), 53-61.

La legislación social, o conjunto de normas que regulan las relaciones del trabajo, es claro que limitan—en defensa de los intereses legítimos—la libertad de cuantos intervienen en la economía de una Sociedad civil, e influyen en el desarrollo de la industria y en la producción de las ganancias sociales.

Esta intervención del Estado—el cual debe procurar siempre el bien común y, en esta materia económica, el desarrollo de su actividad—tiene que estar justificada.

La libre competencia, en efecto, no garantiza suficientemente en la práctica el máximo de producción, ya que, como se prueba históricamente, nunca se verifican en ella todas las condiciones exigidas para la coexistencia del máximo de producción y el orden social.

La primera de estas condiciones, que es la paridad contractual, no se da, toda vez que las partes no tienen las mismas reservas económicas ni la misma capacidad de adquisición, y también porque no se cumplen las demás condiciones: conocimiento perfecto por ambas partes de la situación del mercado, libre posibilidad de transferir los factores de producción de un lugar a otro y libre determinación en la elección del lugar en que se ejerza la actividad económica.

Más en particular se tiene que el mecanismo de la libre competencia es defectuoso e insuficiente para regular la distribución de los intereses de una empresa industrial, por ejemplo, y enfrenta a los empresarios con los productores, con daño de éstos, como la parte económicamente más débil. Es necesario, por tanto, que el interés personal de las partes sea guiado e iluminado, y de aquí se origina la política social y su aplicación a la legislación social.

Ambas son criterios y formas de regular la libertad individual, y en la práctica adquieren posturas e inspiraciones muy diversas en los Estados modernos. Con todo, se pueden indicar, a modo de ejemplos, algunos criterios que pueden servir de guía a una legislación social: cierto principio de igualdad que suprima, en lo posible, la desigualdad de las ganancias; la garantía de un salario mínimo a quien trabaje para otro; la ocupación productiva de todo y de todos para elevar el nivel general de bienestar.

De estos ideales y limitaciones de la libertad en el campo económico se derivan grandes consecuencias para el desarrollo de la industria y el equilibro social, pero con la vista fija también en que las concesiones de la "justicia distributiva" no enerven el espíritu de iniciativa en los actores del progreso económico. *A. Fabrat.*

CRONICA

ESPAÑA

Necrología.

Dr. Francisco Mirabent Vilaplana (1888-1952).

Sorpresa y hondo pesar ha causado en los ambientes culturales de España y del extranjero la noticia del fallecimiento de nuestro querido amigo, el distinguido catedrático de Estética de la Universidad de Barcelona, Francisco Mirabent.

Nacido en Vilanova (Barcelona) el 21 de noviembre de 1888, cursó los estudios de licenciatura en Barcelona y el doctorado en la Universidad de Madrid, para el cual presentó su tesis doctoral *La Estética inglesa del siglo XVIII*, que fué laureada con el premio extraordinario del Doctorado de Filosofía el 18 de enero de 1927 y publicada en Barcelona (Editorial Cervantes, 1927). Fué ayudante de clases prácticas en la Universidad de Barcelona de 1922 a 1927; profesor auxiliar de la cátedra del doctor Serra Hunter desde 1927 a 1936, período de fecundidad, pues en él, además de diversos estudios, escribió su obra fundamental *De la Bellesa. Iniciació als problemes de l'Estètica disciplina filosòfica*. Interrumpida su labor por el dominio marxista que le hizo aconsejable salir de España, volvió a la Universidad de Barcelona terminada ya nuestra Guerra de Liberación, para desempeñar como auxiliar la cátedra de Estética, hasta que la obtuvo en propiedad como catedrático en las oposiciones de 1950. Este decenio último se señaló también por una gran fecundidad, especialmente por sus numerosísimas colaboraciones en la *Revista de Ideas Estéticas* y en revistas extranjeras, como *The Journal of Aesthetics and Art criticism, Revue d'Esthétique*, etc., aparte su contribución a los Congresos internacionales, como el *X° de Amsterdam* (1948), *VII Convegno di Studi filosofici cristiani* (Gallarate, 1952), *Centenario de Goethe* (Francfort, 1949), etcétera. Esta fecunda actividad en sus escritos, sobre todo en su cátedra universitaria y en sus relaciones internacionales, cubría no obstante una posición en extremo violenta de su espíritu: desde que murió su esposa, hace algunos años, su sufrimiento era patente a todos los que tratábamos con él. Pareció rehacerse algo en 1950 cuando ganó por oposición la cátedra de Estética en la Universidad, centro al que vivía enteramente consagrado; no obstante, seguía en estado precario su salud, aun en medio de un ritmo de vida aparentemente normal. El 1.° de mayo ofreció su coche a unos profesores amigos, y cuando volvieron, a las pocas horas, tuvo una hemiplejía cerebral que lo dejó en la agonía, con intervalos de lucidez hasta el 5, en que, al empezar la tarde, el Señor se lo llevó para darle la recompensa bien merecida, según hemos de esperar.

No es fácil trazar en pocas líneas la semblanza espiritual del Dr. Mirabent, siendo como era un espíritu muy culto, delicado, acogedor en extremo y respetuoso con los demás. Tal vez puede decirse que ha quedado como cifra de un espíritu noble entregado totalmente al estudio y al bien de sus discípulos, como también a cultivar las amistades de los que conservamos vivo su recuerdo.

Sería labor prolija reunir una bibliografía completa del Dr. Mirabent: no lo pretendo aquí. Unicamente ofreceré al lector una mención de sus principales escritos, dejando para más adelante el trabajo de ir recopilando su producción completa, lo cual, sin duda, se hará cuando se editen sus escritos inéditos, para lo cual tomó ya en vida las medidas oportunas.

Obras:

La Estética inglesa del siglo XVIII. Editorial Cervantes (Av. Alfonso XIII, 382). Barcelona, 1927; 272 pp., 13 × 19 cms.

De la Bellesa. Iniciació als problemes de l'Estètica, disciplina filosòfica. Institut d'Estudis Catalans. Barcelona, 1936; 307 pp., 17 × 23 cms.

Monografías, estudios, notas:

L'altre aspecte de la filosofia anglesa. "Revista de Catalunya", 1928.
Els studis filosòfics a Catalunya. "Revista de Catalunya", 1927.
L'escola escocesa i la seva influència en els filòsofs catalans del segle XIX. Ateneu Barcelonès. Conferències filosòfiques; 111-137 pp. Barcelona, 1930.
Algunes suggestions sobre l'estètica de Plató. Miscellània Crexells. Ed. Bernat Metge. Barcelona, 1929.
Estética y Filosofía. Revista de Ideas Estéticas, 1 (1943), 61-83.
Los valores estéticos y el juicio del gusto. RevIdEst, 1 (1943), 51-64.
Naturaleza y Arte. RevIdEst, 1 (1943), 51-72.
Sobre la repetición en Estética, 2 (1944), 3-34, RevIdEst.
Reflexiones sobre la forma. RevIdEst, 3 (1945), 149-180.
Profundidad y claridad. RevIdEst, 3 (1945), 381-386.
Una interpretación del trentismo en estética. RevIdEst, 3 (1945), 495-510.
¿Es el paisaje un estado del alma? RevIdEst, 5 (1947), 71-83.
Reflexiones sobre el genio artístico. RevIdEst, 5 (1947), 269-308.
Estudios sobre el barroco. RevIdEst, 5 (1947), 453-468.
La Estética en el X Congreso Internacional de Filosofía (Amsterdam, 11-18 agosto 1948), RevIdEst, 6 (1948), 239-258.
Emotion et compréhension dans l'expérience du beau. Revue d'Esthétique, 1 (1948), 250-273.
La Estética y el humanismo. RevIdEst, 7 (1949), 23-50.
Contemporary Aesthetics in Spain. The Journal of Aesthetics and Art criticism, 8 (1949), 31-41.
Apuntes para una teoría de la síntesis estética. RevIdEst, 7 (1949), 239-272.
En el bicentenario de Goethe. RevIdEst, 8 (1950), 119-142.
Sobre un artículo de Richard Müller-Freienfels, 8 (1950), 315-324.
A. G. Baumgarten, 1750. RevIdEst, 9 (1951), 3-28.
Un estudio sobre M. Menéndez Pelayo. RevIdEst, 9 (1951), 171-174.
Algunos libros recientes ingleses sobre Estética, 9 (1951), 413-422.

Intervenciones en Congresos:

L'esthétique et l'humanisme. Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy. (Amsterdam, august 11-18, 1948.) North-Holland Publishing Company. Amsterdam, 1949. Vol. I, p. 504-505. (Resume la comunicación publicada íntegramente con el mismo título en RevIdEst, 7 (1949), 23-50.)
Contribution à l'étude des fondements de l'esthétique. Atti del VII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari. Gallarate, 1951, Estética.—Padova, Editora Liviana, 1952; p. 181-189.

Estas son las aportaciones más considerables del Dr. Mirabent a los estudios de estética. Podrían añadirse las recensiones, críticas y notas, que no por tener menor extensión tienen a veces menor interés; y sus intervenciones en los Congresos Internacionales de Oxford (1930), de Praga (1934) y de París (1937), junto al de Amsterdam, que ya hemos mencionado antes.

Respecto de mí tenía el Dr. Mirabent un vínculo muy especial por el hecho de que en 1949 aceptase ser nombrado miembro de honor del Instituto Filosófico de Balmesiana. En 1951 fué también nombrado colaborador honorario de la Sección de Barcelona del Instituto Luis Vives, de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; y tenía además un puesto en el Comité Permanente de los Congresos Internacionales de Filosofía.

Uno de los rasgos característicos del perfil esteticista del Dr. Mirabent era su simpatía hacia los filósofos ingleses (de lo cual ya dió buena prueba desde su tesis doctoral, y que se veía fácilmente apenas se hablaba con él). Sin duda, era así por el enlace o afinidad que hay entre la escuela escocesa y aquella tradición filosófica de notable consideración que ha continuado en Cataluña, que yo llamé *Escuela filosófica cervariense* cuando inserté un capítulo adicional sobre Filosofía española en la *His-*

toria de la Filosofía, del P. Federico Klimke (Barcelona, Editorial Labor, 1947; páginas 828-835). Apreciaba en mucho al Dr. Torras y Bages, a Martí d'Eyxalá, a Javier Lloréns y Barba; todos ellos representantes típicos de la escuela catalana, que ha venido a continuar hasta ahora tan competentemente nuestro apreciado amigo el Dr. Mirabent.

Otro de los rasgos propios suyos fué (ya desde el principio de sus producciones) el deseo de integrar la estética dentro de la filosofía, especialmente enlazando la belleza con la verdad y la bondad. En cambio, experimentaba cierta dificultad para elevarse por encima del terreno experimental y de los análisis psicológicos (rasgo bien propio también de no pocos cervarienses); como también le era poco fácil subir por las consideraciones estéticas hasta Dios. Predominaba en él más la documentación histórica y la observación sagaz que el vigor metafísico.

En todo caso, con su muerte pierde España uno de sus profesores universitarios que más hondamente sintieron la vocación de infundir en otras almas su propia alma, y un filósofo de significación patria e internacional. Nosotros hemos perdido uno de nuestros mejores amigos. Que el Señor le dé la visión de la Verdad, Bondad y Belleza, identificadas con el Supremo Ser, tal como él había deseado.—*Juan Roig Gironella, S. I.*

INDICES DEL VOLUMEN 8 (1952)

ARTÍCULOS

	Págs.
Díez-Alegría, José M.ª, S. J.: Deber moral y validez jurídica	313-323
Echarri, Jaime, S. J.: Autocrítica histórica del hilomorfismo.	147-186
Elorduy, Eleuterio, S. J.: El nuevo Aristóteles de J. Zürcher	325-356
Hellín, José, S. J.: Interpretación optimista de la historia ...	291-311
Martínez Gómez, Luis, S. J.: Los tipos de "Weltanschauung", de G. Dilthey	5-29
Muñoz, Jesús, S. J.: ¿Responde la filosofía moderna a las exigencias del hombre moderno?	187-214
Muñoz, Jesús, S. J.: Del optimismo idealista al pesimismo existencialista: La concepción kantiana de la persona humana y el remedio de la angustia humana	465-482
Roig Gironella, Juan, S. J.: Desde la admisión de la verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios.	31-52
Roldán, Alejandro, S. J.: Tres radicales biotipológicos y caracterológicos	435-464

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

Cascón, Miguel, S. J.: Las directrices del pensamiento español en el siglo XIX, según Menéndez Pelayo	228-233
Fabrat, Alberto, S. J.: Ideas filosóficas expuestas por Su Santidad Pío XII	75- 86
Hellín, José, S. J.: Sana libertad de la filosofía escolástica en la Encíclica *Humani Generis* y en otros documentos eclesiásticos	53- 73
Martínez Gómez, Luis, S. J.: Sobre el berkeleyismo de Berkeley	483-493
Puigrefagut, Ramón, S. J.: Las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia natural moderna. Discurso de S. S. Pío XII a la Pontificia Academia de las Ciencias ...	215-227
Puigrefagut, Ramón, S. J.: A la constitución de la materia por el éter cósmico	493-508

Págs.

BIBLIOGRAFÍA

I.—*Libros.*

Acta Congressus Scholastici Internationalis (*I. González*) 537
Actas del Primer Congreso Nacional (Argentino) de Filosofía (*I. González*) 529
Albérgamo. F.: La crítica della scienza nel novecento (*R. Puigrefagut*). 247
Anselmo (San): Obras completas. Tomo I (*R. Ceñal*) 534
Balmes, J.: Obras completas. Tomos VII y VIII (*R. Ceñal*) 257
Bellezza, Vito A.: Bibliografía degli scritti di G. Gentile (*J. Gerardo*). 522
Benito Durán, A.: El hombre en sus pasiones y en su ordenación hacia el fin último, según el infante don Juan Manuel en el libro del "Conde Lucanor (*J. Roig*) 122
Berkeley, G.: The Works, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop (*L. Martínez Gómez*) 90
Bernard-Maitre, H.: Sagesse chinoise et Philosophie Chrétienne (*J. A. Colinas*) 517
Bibliografía Filosófica Italiana del 1900 al 1950. Tomo I. (*R. Ceñal*) ... 102
Biemel, W.: Le concept de monde chez Heidegger (*R. Ceñal*) 109
Bodín: Oeuvres Philosophiques. Tome I (*R. Ceñal*) 369
Bonafede, G.: Gioberti e la critica (*A. Fabrat*) 519
Brennan, R. E.: Psicología general (*B. Pérez-Argos*) 540
Bretón, S.: L'"esse in" et l'"esse ad" dans la métaphysique de la relation (*J. Hellín*) 242
Caballero, V.: Aportaciones pedagógicas de las Escuelas Pías (*D. Dominguez*) 119
Calveras, J.: La afectividad y el corazón según Santo Tomás en relación con los conocimientos actuales (*A. Roldán*) 523
Capone Braga, G.: Studi su Epicuro (*J. Echarri*) 526
Castelli, E.: Filosofía e drama (*J. Roig*) 121
Dávila, J.: Introductio ad Philosophiam et Logica (*J. Roig*) 364
Davitt, T. E.: The Nature of Law (*J. Gerardo*) 524
Derisi, O. N.: Los fundamentos metafísicos del orden moral (*J. M.ª Díez Alegría*) 249
Dondeyne, A.: Foi chrétienne et pensée contemporaine (*R. Ceñal*) 531
Durao Alves, P.: A filosofia política de Suárez (*E. Elorduy*) 118
Etudes Blondéliennes (*J. Roig*) 98
Farré, L.: Estética (*J. Roig*) 239
Fernández, M.ª A.: Filosofía práctica argentina (S.) 359
Fernández Huerta, J.: Las pruebas objetivas en la escuela primaria (*E. Gallejones*) 120
Ferrater Mora, J.: Diccionario de Filosofía (*R. Ceñal*) 254
Foulquie, P., Deledalle, G.: La psychologie contemporaine (*A. Roldán*). 368
Gabriel, L.: Existenzphilosophie. Von Kierkegaard zu Sartre (*R. Ceñal*). 94
Galli, G.: Due studi di filosofia greca (*J. Roig*) 241
Galli, G.: Saggio sulla dialettica della realtà spirituale (*J. Roig*) 241
García Hoz, V.: El nacimiento de la intimidad y otros estudios (*E. Gallejones*). 119
Garrigou-Lagrange, R.: Dieu, son existence et sa nature (*J. Hellín*) ... 101
Gemelli, A.: La fecondazione artificiale (*A. Roldán*) 121
Giacon, C.: Motivi Plotiniani (*J. Roig*) 117
Giacon, C.: La seconda scolastica. III, I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana (*J. Hellín*) 243
Gisquiere, E.: Deus Dominus. Praelectiones Theodiceae (*J. Hellín*) 244
González Alvarez, A.: Introducción a la Metafísica (*J. Hellín*) 514
González Ríos, F.: Descartes: su mundo moral y religioso (*J. Roig*) ... 367

	Págs.
GUZMÁN RENSHAWS, E.: Principios de Teodicea (*J. Roig*)	121
GUZZO, A., CRIPPA, R., ARATA, F.: Michele Federico Sciacca (*J. Roig*).	517
HAINARD, R.: Naturaleza y mecanicismo (*J. Roig*)	87
HAUSER, R.: Psychologie als Lehre vom menschlichen Handeln (*F. M. Palmés*)	361
HEGEL, F. G.: La conciencia infeliz (*J. Roig*)	91
HEIDEGGER, M.: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (*R. Ceñal*)	532
HELLPACH, W.: Psicología clínica (*B. Pérez Argos*)	539
HONKAVAARA, S.: On the psychologie of artistic enjoyment (*A. Roldán*).	235
HOVRE, F. DE: Pensadores pedagógicos contemporáneos (*I. González*)	537
HUANT, E.: Connaissance du temps (*J. Echarri*)	528
IGLESIAS, E.: De Deo creationis finem exsequente (*J. Hellín*)	511
ISIDORO DE SEVILLA (SAN): Etimologías (*R. Ceñal*)	257
JARLOT, G.: Compendium Ethicae Socialis (*Vilacreus*)	529
JASPERS, K.: La situation spirituelle de notre époque (*J. Gerardo*)	526
JOAD, C. E. M.: Decadence, a philosophical inquiry (*J. Roig*)	106
JOLIVET, R.: Essai sur le problème et les conditions de la sincerité (*J. Roig*)	357
JOSÉ M.ª DE LA CRUZ: Cuadernos íntimos. El mito de lo bello (*J. Roig*).	359
KRAENZLIN, G.: Existenzphilosophie und Panhumanismus (*R. Ceñal*)	93
KRECH, D., CRUTCHFIELD, R. S.: Théorie et problèmes de Psychologie sociale. Tomes I, II (*A. Roldán*)	367
LANDMANN, M.: Erkenntnis und Erlebnis (*J. Echarri*)	525
LA PIRA, G.: Premesse della Politica (*J. Roig*)	122
LEISEGANG, H.: Denkformen (*J. Echarri*)	374
LOTZ, J., DE VRIES, J.: Die Welt des Menschen. Ein Grundriss christlicher Philosophie (*J. Gerardo*)	527
MARC, A.: Psychologie réflexive (*F. M. Palmés*)	360
MARECHAL, J.: Précis d'histoire de la philosophie moderne (*R. Ceñal*)	256
MARTÍN, G.: Wilhelm von Ockham (*J. Roig*)	363
MARTÍNEZ DEL CAMPO, R.: Philosophia Moralis Specialis (*J. Roig*)	357
MARTINS, M.: Correntes da filosofia religiosa em Braga dos séc. IV a VII (*J. M. Fondevila*)	118
MASI, G.: La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard (*J. Roig*)	88
MENÉNDEZ PELAYO, M.: Bibliografía hispano-latina clásica (*R. Ceñal*)	530
MÖLLER, J.: Existentialphilosophie und katholische Theologie (*R. Ceñal*).	370
MORÁN, J. G.: Psychologia (*F. M. Palmés*)	362
MORENO HERNÁNDEZ, M.: Historia de la filosofía (*J. Roig*)	122
MULLER, C.: L'encyclique "Humani Generis" et les problèmes scientifiques (*J. Echarri*)	509
PADOVANI, U.: Il problema religioso nel pensiero occidentale. (*I. González*).	536
PALMES, F. M.: Metapsíquica y espiritismo (*M. Quera*)	240
PANIKER, R.: El concepto de naturaleza (*J. Echarri*)	114
PAREYSON, L.: L'estetica dell'idealismo tedesco (*J. Roig*)	97
PAREYSON, L.: L'estetica dell'idealismo tedesco. Vol. I, Kant, Schiller, Fichte (*J. Roig*)	97
PETRUZZELLIS, N.: L'estetica dell'idealismo (*J. Roig*)	96
PETRUZZELLIS, N.: I valori dello spirito e la coscienza storica (*J. Roig*)	107
POINCARÉ, H.: La scienza e l'ipotesi (*R. Puigrefagut*)	99
POHL, H.: Der Weltäther. Ein Beitrag zür Lösung des Materie-problems (*R. Puigrefagut*)	493
RAEYMAEKER, L. DE: Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain (*J. Roig*)	538
RIEKEL, A.: Eidética (*J. Roig*)	365
RINTELEN, F. J. VON: Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart (*J. Roig*)	372
ROBLES, O.: Propedéutica filosófica (*R. Ceñal*)	535

Págs.

RUBERT CANDAU, J. M.: Ser y vida (*L. Martínez Gómez*) 113
RUIZ, J.: El existencialismo (*S. Cuesta*) 122
SAITTA, G.: Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento (*R. García Villoslada*) 110
SCHELLING, F. G. J.: La esencia de la libertad humana (*J. Roig*) 365
SCIACCA, M. F.: Filosofía e Metafísica (*J. M. Alejandro*) 103
SCIACCA, M. F.: La Iglesia y la civilización moderna (*J. M. Alejandro*). 104
SCIACCA, M. F.: Historia de la filosofía (*J. Iriarte*) 236
SCIACCA, M. F.: L'existence de Dieu (*J. Roig*) 358
SCIME, S.: Problemi dell'essere (*J. Roig*) 108
STEFANINI, L.: Metafisica dell'arte e altri saggi (*J. Roig*) 87
STEFANINI, L.: Platone (*J. Roig*) 92
STEFANINI, L.: Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico (*R. Ceñal*)... 253
THEVENAZ, P., POS, H.: Problèmes actuels de la phénomenologie (*R. Ceñal*) 533
TODOLI, J.: El bien común (*R. Ceñal*) 250
TOMÁS DE AQUINO: Suma contra los Gentiles (*R. Ceñal*) 252
VÁZQUEZ, J. A.: Ensayos metafísicos (*A. Fabrat*) 510
WEIN, H.: Das Problem des Relativismus (*J. Echarri*) 521
ZAMBONI, G.: Itinerario filosófico (*J. Sauret*) 106
ZÜRCHER, J.: Aristoteles Werk und Geist (*E. Elorduy*) 325

II.—*Revistas.*

Historia de filosofía antigua y medieval 123
Historia de la filosofía moderna y contemporánea 258
Introducción a la filosofía. Crítica. Filosofía de la ciencia. Metafísica. Teología natural 378
Estética. Psicología. Ética y Filosofía del derecho 541

III.—*Literatura filosófica española e hispano-americana.* 401

CRÓNICA ..... 135, 283, 425 y 564

INDICE ONOMASTICO

I.—Indice general de autores citados.

A

Abbagnano, N., 130, 253, 280, 396.
Abelardo, P., 292.
Abejaldún, 409.
Abramo de Balmes, 128.
Abu Bishr Matta, 128.
Ach, 449.
Adler, A., 368.
Agustín (San), 32, 33, 39, 52, 103, 117, 127, 133, 208, 237 240, 267, 283, 293, 304, 379, 396, 403, 412, 547, 562.
Aja Jorge, P.V., 284.
Albérgamo, F., 99-101.
Alberti, L. B., 111.
Alberto Magno, (San), 524.
Alciato, 369.
Aldovrandi, U., 112.
Alejandro de Afrodisias, 125, 326-329, 349-355 (*passim*).
Alejandro de Halés, 132.
Alexander, S., 240, 248.
Alfieri, V. E., 526.
Allers, 540.
Alonso-Fueyo, S., 284.
Alquié, 395.
Alvarado, F., 230.
Alvarez de Linera, A., 136.
Ammonio Sakkas, 356.
Anaxágoras, 9, 177, 178, 180, 237, 402, 493.
Andrónico de Rodas, 328, 331, 343.
Anquín, N. de, 255.
Anselmo (San), 127.
Antíoco Gonatas, 347.
Antoni, C., 427.
Aranguren, J. L. L., 283.
Aranha, G., 412,
Archambault, P., 98.
Ardigó, R., 269.
Arellano, A. P., 138.
Arévalo, F., 229, 258.
Aristipo, 7, 126.
Aristógenes, 347.
Aristóteles, 9, 24, 29, 47, 76, 94-97 (*passim*), 112, 115, 117, 124-130 (*passim*), 133, 148-186 (*passim*), 228, 237, 240, 258-262 (*passim*), 276, 325-356 (*passim*), 362 376, 393-397 (*passim*), 402, 409, 410, 497, 526, 545, 562.
Aristoxeno, 330, 341, 345.
Arnim, J., 325, 343.
Arquímedes, 95, 112.
Arrhenius Svante, 226.
Aster, E., von, 236.
Ateneo, 328, 352.
Avenarius, R., 7, 100.
Averroes, 128, 355, 408, 518, 519.
Avicena, 129, 403.
Azarquiel, 409.
Azcárate, G., 231.

B

Bacón, F., 129, 238, 379, 397.
Bachelard, G., 395.
Bachelet, 53, 56.
Baeumker, Cl., 130.
Bahya Ben Pacuda, R., 403, 409.
Bain, A., 461.
Balmes, J., 37-39, 52, 230, 232, 239, 410, 411, 494, 497, 503.
Balzac, H. de, 16.
Báñez, D., 62.
Bárbaro, E., 111, 454, 461, 540.
Barbinelli, J., 258, 259.
Barroso, A., 136.
Barth, K., 253, 280, 281.
Basilio de Ancira, 403.
Batllori, M., 538.
Battaglia, F., 314, 316.
Batteux, 543.
Baudrillart, H., 369.
Baudry, L., 363.
Baumgarten, A., 239, 542, 543, 565.
Bayle, P., 369, 379.
Beccadelli, 111.
Bédarida, H., 427.
Belarmino, R. (San), 243, 244, 524.
Bello, A., 231.
Bembo, 112.
Bender, 484.
Benedetti, J. B., 112.
Benedicto XV, 53, 60-66 (*passim*), 70.
Beneke, 436.
Beneyto, J., 136, 283.
Benítez de Lugo, 231.
Bentham, 230, 524.
Beraza, B., 291, 300.
Berdiaeff, N., 253, 280-282.
Bergadá, M.ª M., 252.
Bergson, E., 8, 208, 240, 247, 248, 270, 273, 387, 547.
Berkeley, J., 239, 273, 284, 483-493.
Bernard, 436.
Bernardino de Siena (San), 111.
Bignone, 326-328.
Biondo, F., 111.
Biscione, M., 427.
Blasco, J., 426.
Bleuler, 455.
Blondel, M., 52, 98, 99, 238, 247, 271, 274-276, 380, 395, 396, 406.
Boccaccio, 111.
Bodin, J., 379.
Boecio, 128, 178, 348, 531.
Bofill, J., 138.
Böhme, J., 365.
Böhner, Ph., 363.
Bolzano, B., 191, 265.
Bonald, de, 405.
Boring, E. G., 368.
Bornemann, J. A., 340.
Bossuet, J. B., 264, 379.
Boutroux, E., 99, 271.
Brandis, C. A., 349, 350.
Braulio (San), 229, 408.
Bréhier, E., 427.
Brentano, F., 191, 192, 242.
Breul, 258.
Bridgman, 386.
Bryant, 436.
Broad, C. D., 248.
Broglie, P., 181, 496.
Brouwer, 384.
Brown, T., 268.
Brugger, W., 239.
Brunello, B., 275.
Bruni, L., 111.
Bruno, G., 6, 9, 12, 111, 238, 240, 258, 259, 264.
Brunschvicg, L., 99, 270-273, 395.
Bruyne, E. de, 139.
Büchel, 507.
Büchner, L., 7.
Buenaventura (San), 106, 133, 140, 403, 537.
Bueno, G., 136.
Bühler, Ch., 210.
Burana, G. F., 128.
Burckhardt, J., 110.
Burdach, 110.
Busse, A., 330, 345.
Bussemaker, 347.

C

Cabanis, P., 230, 266.
Calonymus, C., ben, 128.
Calvino, J., 300, 308.
Campanella, T., 111.
Canalejas, J., 231.
Candáu, A., 283, 425.
Cánovas del Castillo, A., 231.
Capece, E., 112.
Caraballese, P., 261.
Cardano, J., 111, 112.
Carlini, A., 261.
Carnéades, 7.
Carrell, 540.
Carreras Artáu, T., 136.
Casanovas, 538.
Cassirer, E., 375.
Castelar, E., 231.
Castellani, J., 112.
Castelli, E., 102, 103, 427.
Castelvetro, L., 112.
Castiglione, B., 112.
Castro, A. de, 284, 524.
Castro, F. de, 231.
Catalano, H., 87.
Cathrein, V., 193.
Catón, 530.
Catulo, 530.
Cauchy, 495.
Cauwelaert, M. Fr. V., 139.
Cavallera, F., 228, 229, 232.

Cayetano, 62, 101, 245, 524, 550.
Cazac, H. P., 228-233.
Ceballos, P., 230.
Cefisiodoro, 326.
Celms, T., 50.
Ceñal, R., 283, 284.
Cesalpino, A., 112.
Cicerón, 195, 326-328, 341, 351-354, 410, 530, 531.
Clausius, R., 223.
Cohen, H., 240.
Cohn, J., 247.
Comellas y Cluet, A., 232, 411.
Comte, A., 7, 16, 19, 23, 238, 385, 405.
Condillac, E., 369, 389.
Condorcet, J. A. N. de C., 379.
Conrad, 443-446.
Contero y Ramírez, 231.
Copérnico, 206, 226.
Corneille, P., 16.
Cornoldi, J. M., 193.
Corte, M. de, 129.
Cortés y Góngora, L., 257.
Corts Grau, J., 426.
Cossio, C., 314, 315, 560.
Courtney, W. L., 461.
Cremanini, C., 112.
Crisipo, 427.
Croce, B., 96, 107, 139, 240, 247-249, 381, 406, 542, 544.
Cuesta, S., 195.
Cuevas, 232.
Curci, 520.

CH

Chambat, 130.
Chauviré, R., 369.
Chénu, M. D., 139.
Cherniss, H., 329, 337.
Chestov, L., 253, 280, 281.
Chiochetti, E., 139.

D

D'Alès, 292.
Dalton, J., 172, 173.
Dante Alighieri, 111.
Darwin, 557.
Dati, A., 111.
David (Coment. arist.), 351.
Davisson, J. G., 181.
Dawson, C., 138.
Delbos, V., 99.
Delfaauw, B., 190.
Delgado, H., 255.
Della Porta, J. B., 112.
Delmas, E., 193.
Delvaille, J., 379.
Demócrito, 7, 126, 150, 153, 163-180 (*passim*), 335, 494, 497, 526.
Derisi, O. N., 255.
Descartes, 6, 11, 91, 95, 129, 180, 238, 260-265, 270, 277, 367, 379, 382, 389-394 (*passim*), 400-405 (*passim*), 494, 497.
Descoqs, P., 35, 53, 67.
Destutt de Tracy, 230, 266.
Dewey, J., 269.
Dicearco, 330, 336, 345.
Diderot, 543.
Diego de Valera, 409.
Díez Blanco, A., 236.
Díez Alegría, J. M.ª, 136, 283.
Dilthey, G., 5-29 (*passim*), 138, 283, 375, 401, 461.
Diocles de Karystos, 125, 126, 331, 332, 346, 347.
Diógenes de Oinoanda, 326, 526.
Dionisio Areopag. (Pseudo), 132.
Dionisio de Siracusa, 353.
Dirac, 553.
Domingo de Flandes, 243.
Dominici, J., 111.
Dondeyne, 510.
Donoso Cortés, 230, 231.
D'Ors, E., 137, 138, 412, 427.
Dostoyevski, 422.
Drews, A., 216, 365.
Du Vair, 369.
Dúe Rojo, A. 2,16.
Duhem, P., 133, 134, 170.
Durán y Bas, 231.
Durando, 304.
Durant, 239.

E

Eddington, 248.
Ehrle, F., 53, 134, 363.
Einerson, 350.
Einstein, A., 94, 270, 406, 495, 502.
Eisler, M., 255.
Elzaguirre, R., 136.
Elías (Coment. arist.), 327, 329.
Elorduy, E., 136.
Empédocles, 150, 177, 178, 493.
Engels, F., 373.
Enrique de Gante, 133, 524.
Epicuro, 7, 8, 126, 127, 180, 326-328, 341, 526.
Erasmo, 404.
Eschmann, 250.
Escoto, Juan Duns, 363, 404, 524, 537.
Escoto Eriúgena, J., 132, 403.
Espeusipo, 328.
Espinoza, 9, 12, 129, 264, 270, 391, 400, 494.
Estermann, 181.
Estratón, 125, 335, 336, 343, 347.
Euclides, 330, 343, 347, 352, 376.
Eudemo, 125, 325-328 (*passim*), 343.
Eudoxo, 351.
Eusebio de Cesarea, 326.

F

Fabié, A. M., 231.
Fabri, H., 151-161 (*passim*).
Faraday, 495.
Farges, 494.
Fazio, B., 111.
Febrer, M., 136, 542.
Fechner, 548.
Feijoo, 410.
Feltin, M., 205.
Feltre, V. de, 111.
Fenelón, 264.
Fermat, 260.
Fermi, E., 218.
Fernández Concha, R., 232.
Ferrán y Mayoral, J., 104.
Ferrariis, A, de. 112.
Ferrater Mora, 239, 511.
Feuerbach, L., 7, 231, 266, 267.
Fevrier, 384.
Ficino, M., 111, 112.
Fichte, 8-12 (*passim*), 22, 25, 96, 97, 266, 400, 461, 479.
Filelfo, F., 111.
Filiasi Carcano, P., 427.
Filón de Alejandría, 427.
Fischer, K., 42, 231, 365.
Flores d'Arcais, J., 96, 108.
Focio, 308.
Fonseca, P., 37, 259.
Font y Puig, P., 136.
Fontenelle, 379.
Forest, M. A., 139.
Föster, 343, 347.
Forteza, A., 426.
Fouillée, A., 461.
Fracastoro, 112.
Franc. Silv. de Ferrara, 252.
Frank, C., 148.
Frank, Ph., 216.
Fraser, A. C., 90, 483, 484.
Fredrich, 346.
Frege, 385.
Fresnel, 495.
Freud, S., 406, 463, 548.
Freyer, H., 406.
Frisch, 181.
Fritz, K., 348.
Frutos Cortés, E., 136, 138, 236.

G

Gabriel Biel, 524.
Gaetani, 106.
Galán Gutiérrez, E., 314.
Galilei, 111, 206, 260, 264, 269, 379, 401, 557.
Galmés y Sanxó, S., 139.
Gambra Ciudad, R., 136.
García Bacca, J. D., 532.
García Blanco, R., 236.
García Hoz, V., 137.
García López, J., 136, 285.
García Luna, T., 231.
García Morente, M., 189, 314, 411.
Garin, E., 427.
Garrigou-Lagrange, R., 37.
Gassendi, P., 180, 260.
Gaza, T. de, 111, 347.
Geiger, 550.
Gemisto (Pletón), 111.
Gentile, G., 139, 240, 248, 315, 316, 381, 520-523 (*passim*).
Geny, P., 130.
Gerardo de Cremona, 128.
Germain, J., 136.
Germer, 181.
Geyer, B., 132.
Gioacon, C., 363.
Gil de Roma, 133, 170.
Gilson, E., 127, 130, 188, 396, 407.
Giner de los Ríos, H., 231.
Gioberti, V., 191, 192, 519-521.
Giorgi, F., 112.
Girgensohn, K., 213.
Gisquière, E., 300.
Goblot, 239, 248.
Godín, 445.
Goethe, J. W., 9, 10, 16, 23, 97, 374, 375, 405, 530, 543, 548, 555, 565.

Gohlke, 332-335 (*passim*).
Goldthwait, 436.
Gonseth, F., 87, 88.
González Alvarez, A., 285.
González Cordero, F., 236.
González Haba, M.ª J.ª, 136, 425.
González Caminero, N., 138.
González Serrano, U., 231, 232.
González Vicén, F., 322, 323.
González, Z., 193, 229, 232.
Gorgías, 347.
Gottsched, 543.
Grabmann, M., 404, 530.
Grant, 327.
Grassi, E., 427.
Gratry, A., 191, 192.
Gregorio de Nisa (San), 403.
Gregory, T., 427.
Grimaldi, 494.
Grocio, H., 244, 259, 260, 524.
Grousset, 518.
Gruhle, 545.
Guastella, C., 248.
Guelluy, R., 363.
Guillén, J., 412.
Guillermo de Alvernia, 133.
Guillermo de Moerbeke, 129, 130.
Guyau, J. M., 240.
Guzmán, M. de, 426.

H

Haeckel, E., 216, 222.
Haecker, T., von, 316.
Hain, A., 372.
Hamelín, O., 242, 348.
Hamilton, W., 8, 231.
Hartmann, N., 249, 276, 365, 377, 384, 391, 425, 547.
Hauser, B., 151-161 (*passim*).
Haussouiller, 342.
Hayduck, 129.
Hegel, 5-13 (*passim*), 22-29 (*passim*), 89-97 (*passim*), 122, 231, 240, 265, 266, 268, 316, 323, 373-381 (*passim*), 387, 397, 400, 405.
Heiberg, 330.
Heidegger, M., 51, 93-96 (*passim*), 109-114 (*passim*), 130, 208, 253, 278-280, 319, 370-372, 395, 399, 400, 405, 407, 536, 557, 558.
Heinze, R., 329.
Heisenberg, W., 181, 183, 218.
Helmont, van, 546
Hellín, J., 135, 136 .
Henry-Hermann, 239, 556.
Heráclito, 9, 12, 221, 339, 375-377, 402, 497.
Heras, E., 284.
Herce, 535.
Herder, 543.
Heredia, C. M. de, 241.
Hernández Fajarnés, A. 232.
Herpyllis, 343.
Hertz, E., 100, 495, 502.
Herveo Natalis, 62, 101.
Hevelius, 260.
Heymans, 449, 462.
Hilbert, 384.
Hildebrand, D. von, 322.
Hindenlang, 332.
Hipócrates, 125, 436.
Hobbes, T., 6, 7, 11, 122, 244, 260, 524, 558.
Hoenen, P., 156, 170, 172.
Hoffding, H., 242.
Hoffman, 546.
Höhne, 437.
Holbach, Barón de, 7.
Hölderlin, 532.
Holmes, 524.
Hönl, 553.
Hooke, 494.
Horacio, 195.
Horas, P. A., 285.
Hostio, 530.
Huarte, J. 129.
Hubble, E., 224.
Huidobro, E., 236.
Humayn, 409.
Hume, D., 7, 47, 269, 383, 389.
Hunain, ibn Ishaq, 128.
Husserl, E., 49, 50, 93, 94, 113, 191, 263, 276, 378.
Huxley, Th. H., 193, 207, 406.
Huygens, C., 260, 494.

I

Iglesias, E., 255.
Ihering, R., 189, 206.
Imperato, F., 112.
Iriarte, M. de, 189.
Isidoro (San), 228, 229, 232, 408.
Isócrates, 344.
Iturrioz, J., 51, 136, 208.

J

Jacobi, G., 8.
Jacobo Martino, 128.
Jaeger, œ., 325, 337-347 (*passim*).
Jaensch, 366.
James, W., 269, 461.
Janet, P., 293.
Jankélévitch, W., 196, 201, 395.
Jansen, B., 257.
Jaspers, K., 51, 93, 114, 130, 279, 280, 374, 375, 380, 395, 399, 400, 407, 536, 549.
Jellinek, 317.
Jenófanes, 9, 326, 347.
Jenofonte, 270, 402.
Jessop, T. E., 90, 91, 483, 484.
Johnson, S., 181 .
Juan Bta. de la Salle (San), 405.
Juan Capréolo, 397, 398.
Juan de la Cruz (San), 406, 409, 410.
Juan Filópono, 129, 130, 327, 348.
Juan Manuel (Don), 122.
Juan de Nápoles, 62, 101.
Juan de Sto. Tomás, 62, 101, 245, 516.
Jung, 449.
Junk, N., 183.

K

Kafka, E., 406.
Kant, 8, 39-42, 46-50 (*passim*), 95, 97-99, 104, 122, 161, 228, 240, 247, 248, 256, 265, 270, 276, 277, 314, 317, 350, 358, 361, 363, 364, 373, 376, 381, 383, 384, 400, 405, 461, 465-482, 524, 536, 543, 559.
Kelsen. H., 314-317 (*passim*). 406.
Keynes, 552.
Kierkegaard, 89, 93-95, 130, 240, 254, 267, 268, 279-282, 316, 398, 400, 405, 407, 536.
Kipling, R., 88,
Kelutgen, J., 193, 232.
Klibansky, R., 427.
Klimke, 538.
Kolpakov, A. P., 129.
Koninck, de, 250.
Koyré, A., 127.
Kraepelin, 461.
Kreschmer, 435-437, 442, 445. 447, 456, 463.
Kroh, 366.
Krueger, 530.

L

Lachièze-Rey, P., 395.
Laín Entralgo, P., 137, 426.
Lamarck, 557.
Laplace, 269.
Lardito, 535.
Larenz, K., 314, 315, 321.
Láscaris Comneno, C., 135, 137.
Latini, B., 111.
Lavelle, L., 139, 253, 280, 281, 358, 395.
Laverde, G., 229.
Leandro de Dijón, 408.
Legarde, G. de, 363.
Legaz, L., 317.
Leibniz, 9, 135, 161, 239, 265, 266, 270, 291-295 (*passim*), 350, 363, 364, 379, 391, 405, 497, 506, 517.
Leisegang, H., 117.
Lenin, 129.
Lenoble, R., 271.
León XIII, 54-56, 61, 62, 69, 193, 508.
León Hebreo, 112.
Lesage, H., 367.
Le Senne, R., 138, 139, 253, 280-282, 395.
Lessing, 405, 543.
Letamendi, J., 231.
Leto, P., 111.
Leucipo, 150, 153, 174, 330, 494.
Libertatore, M., 156-164 (*passim*), 232, 520.
Lienart, 392.
Lindsay, W. M., 257.
Lindworsky. 540.
Lin-Yü-Tang, 517.
Lira, O., 136.
Lissarrague, S., 318.
Locke, J., 91, 122, 492.
Lombardi, A., 139.
López Azcona, J. M., 216.
López Ibor, J. J., 136, 441.
Lorentz, 495, 502, 554.
Lubac, 407.
Luce, A. A., 90, 91, 239, 483.
Lucero, T. M., 285.
Luciano, 402.
Lucrecio Caro, 7, 180, 379, 531.
Luis de León (Fr.), 203.

Lull, R., 139, 228, 229, 409.
Luria, 549.
Lutero, 300, 307, 308, 410.
Luytten, N., 139.

LL

Llambías de Acevedo, J., 255.
Lloréns, J., 231, 566.

M

Mac Auliffe, 436, 457-459.
Mach, E., 100, 385.
Maggi, V., 112.
Maine de Biran, A., 8, 266.
Malebranche, N., 91, 292, 391, 494.
Malraux, A., 200.
Manetti, 111.
Manser, 547.
Mansión, A., 117.
Mansión, S., 176, 335, 342.
Mañero,, S., 136.
Maquiavelo, N., 111, 238.
Maragall, J. de, 411.
Marcel, G., 96, 199-205. (*passim*), 253, 280, 281, 316, 380, 390, 393, 395, 407, 536.
March, A., 498.
Maréchal, J., 42, 52, 396.
Margerie, A. de, 99.
Mariana, J. de, 243, 244, 257.
Marías, J., 114.
Maritain, J., 250, 277, 278. 396, 407, 541.
Marsili, L., 111.
Marsilio de Padua, 111.
Martí de Eixalá, 231, 566.
Martín de Braga, 408.
Martín Guillet, E., 139.
Martinetti, P., 270.
Martínez Gómez, L., 138.
Martínez Val, J., 136.
Martíns, J., 410.
Marx, C., 122.
Masdeu, 538.
Masnovo, A., 157, 158.
Mata, P., 232.
Matteo de Aguasparta, 133.
Maxwell, 495, 502, 554.
Medina, B., 524.
Medina Echevarría, J. de, 320.
Meis, C. de, 268.
Meliso, 167, 177, 335.
Mendelejew, 393.
Mendive, J., 232.
Menéndez y Pelayo, M., 137, 228-233, 565.
Menón, 346.
Mercado, T. de, 259, 409.
Mercier, D., 138, 139, 193, 382, 396, 538.
Merleau-Ponty, 395.
Mersenne, M., 260.
Mesineo, 243.
Mesnard, P., 369.
Messer, A., 119, 236.
Metrodoro, 346.
Meumann, 444.
Meyer, A., 248.
Meyer, R., 239.
Meyerson, E., 248, 270, 406.
Michalski, C., 363.
Michelet, C. L., 291.
Mie, 496, 502.
Milá y Fontanals, 231.
Mill, J. St., 49.
Millán Puelles, A., 51, 135, 283, 425.
Mindán, M., 283.
Minguijón, S., 136, 283.
Minio Paluello, 130.
Mins, H. F., 129.
Minturno, A., 112.
Mir, M., 232.
Mira, 549.
Mirabent, F., 564-566.
Mitteis, E., 323.
Mitterer, Al., 148, 177.
Modde, A., 251.
Mohl, von R., 405.
Moleschott, S., 7.
Molina, L., de, 409, 410.
Mollinson, Th., 392.
Montaigne, M., 270.
Montero Díaz, S., 257, 258.
Montesquieu, C., 379.
Montessori, M.ª de, 137.
Moody, E., 363.
Morandini, F., 139 .
Mordente de Salermo, F., 259.
Moreau, J., 138.
Morgan, C. D., 248.
Mosnouver, P., 151.
Müller, H. F., 332.
Müller-Freienfels, 565.
Münsterberg, H., 247.
Muñiz, F., 397, 398.
Muñoz Alonso, A., 137, 236.
Muñoz, J., 136.
Mussato, A., 111.
Mydorge, 260.

N

Nabert, J., 395.
Náñez, D., 427.
Nardi, B., 427.
Natorp, P., 126.
Navarro, 535.
Nehru, 408.
Newmann, J. E., 257, 380.
Newton, 265, 394, 494, 557.
Nicod, 552.
Nicolás, V, 347.
Nicolás de la Cusa, 9, 292.
Nicolás de Damasco, 339, 347.
Nicómaco, 325-328 (*passim*), 342, 343.
Nieto y Serrano, 231.
Nietzsche, 279, 318, 374, 405, 406.
Nifo, A., 112, 348.
Niger, P., 132.
Nizzoli, M., 112.
Novalis, F. L., 17, 97.
Núñez, R. C., 230, 560.
Nuyens, 402.
Nys, C. de, 539.

O

Occam, G., 134, 363, 364, 404, 524.
Olivares, 535.
Orósio, P., 118.
Ormaechea, 437.
Ortega y Gasset, J., 114, 138, 402, 411, 412, 427.
Ortí y Lara, J. M., 232.
Ottaviano, C., 96, 108.

P

Pablo (San), 52, 203-205, 375, 412.
Pacheco, 231.
Palacios, L. E., 250.
Paliard, S., 98, 395.
Palingenio Stellato, 112.
Palmieri, 183, 503, 507.
Pantano, R. D., 285.
Papini, J., 105.
París, C., 136.
Parménides, 9, 128, 167, 177, 497.
Pascal, B., 260-265 (*passim*), 270, 379, 405.
Pasicles, 343.
Pastor Díaz, N., 231.
Paterson, 449.
Patrizzi, F., 112.
Pedro Auréolo, 133.
Pedro Hispano, 259, 409.
Pelster, F., 132.
Pemartín, J., 136, 283, 425.
Pendario, F., 112.
Pende, 436, 441, 445, 457-459.
Perdomo García, J., 284, 426.
Pérez Ballester, J., 284, 425.
Pérez Grial, 257.
Pérez del Pulgar, J. A., 496.
Perojo, J. del, 231.
Perrault, 379.
Pesch, T., 193.
Petit, J., 260.
Petrarca, F., 111.
Philippson, 126.
Pi y Margall, 231.
Picavet, M., 192.
Piccirelli, 193.
Piccolomini, A., 112.
Piccolomini, E. S., 111.
Piccolomini, F., 112.
Pico della Mirándola, J., 111.
Pico della Mirándola, J. F., 111,
Pieper, J., 425, 406.
Pinelli, J. V., 258.
Piñera Llera, H., 284.
Pío X, 57-60, 64.
Pío XI, 67-70, 75, 77.
Pío XII, 64, 70-76 (*passim*), 84, 85, 121, 123, 215-218 (*passim*), 379, 392.
Pistoia, Cino de, 111.
Pitágoras, 12, 123, 124.
Planck, M., 248, 406.
Plate, 226.
Platón, 9, 76, 92, 93, 117, 124-127, 133, 138, 164, 167, 172, 176, 178, 184, 206, 237, 240, 241, 270, 271, 326-356 (*passim*), 376, 396, 402, 426, 562.
Plauto, 530.
Plotino, 12, 117, 118, 127, 128, 239, 240, 356, 376, 402, 427.
Plutarco, 327.
Poggio Bracciolini, 111.
Pohl, H., 496-508.
Pohlenz, 331.
Polemón, 329.
Poliniaco, E., 132.
Polyperjonte, 340.
Pomponazzy, P., 111, 112, 258.
Pontano, 111.
Porfirio, 117.
Poschenrieder, 347.

Poveda, P., 411.
Prantl, C., 349, 350.
Prato, J. de, 111.
Pravía, P. de, 259.
Praxágoras, 332, 346, 347.
Price, H., 241.
Prisciliano, 118.
Prisco, J., 232.
Proclo, 327.
Protágoras, 7, 105, 347.
Proudhon, P. J., 231.
Psellos, 327.
Pudendorf, S., 244, 524.
Puigrefagut, R., 284.
Pythias, 337, 346.

Q

Quevedo, 410.
Quiles, I., 188. 252, 253, 255.
Quintiliano, 530.

R

Radbruch, G., 320, 321, 406.
Raeymaeker, L. de, 138.
Ramière, H., 158.
Ramírez, S., 54.
Ravignan, 257.
Redlhamer, 161, 497.
Reichenbach, H., 384.
Rembrant, 235.
Renan, E., 282.
Renard, J., 550.
Renaudet, A., 427.
Renoirte, 505.
Renouvier, C., 231.
Rey, J., 260.
Rey Atuna, L., 136.
Rey y Heredia, 231.
Reynals, E., 231.
Riaza, M.ª C., 136.
Richet, 240, 241.
Riehl, A., 42.
Rignano, 248.
Rilke, R. M., 372, 374.
Rinieri, 520.
Rivière, J., 53.
Robertello, F., 112.
Roberto de Grosseteste, 284.
Roberval, 260.
Robles, O., 255.
Rodés, L., 236.
Roey, van, 139.
Rogerio Bacon, 379.
Rogerio Marston, 133.
Roig Gironella, J., 138, 284.
Roldán, A., 284.
Rolfes, E., 329, 348, 349.
Romano, J., 158.
Romero Marín, A., 136.
Rorschach, 417, 445, 463.
Rose, V., 328, 351.
Rosmini, A., 104, 105, 191, 192, 238, 268, 400, 520.
Ross, W. D., 168, 169.
Rostan, 436, 447.
Rougier, L., 54.
Roure, 292.
Rouseau, J. J., 118, 122, 243, 244, 379.
Rovira Armengol, J., 365.
Royce, J., 248.
Rozwadowski, A., 300, 301, 304.
Rubert Candau, J. M., 239.
Ruggiero, G. de, 243, 249, 530.
Ruiz del Castillo, C., 136.
Ruiz Giménez, J., 137.
Ruiz de Montoya, D., 293.
Runes, 239.
Rüssel, H. W., 105.
Russell, B., 239, 248, 277, 279, 384, 385, 406, 407.

S

Sáenz de Aguirre, 535.
Sagner, G., 155.
Sagra, R. de la, 410.
Saint Pierre (Abate de), 379.
Saita, J., 243, 520.
Salas, 230.
Salmerón, N., 231, 232.
Salutati, C., 111.
Sánchez, F., 137, 138.
Sancho, J. M.ª, 212.
Sanseverino, C., 161, 232.
Santayana, J., 138, 239, 240.
Sante Naccarati, 449.
Santiago de Viterbo (Beato), 404.
Santpons, 231.
Sanvisens, A., 138.
Sanz del Río, J., 231.
Sartre, J. P., 51, 94, 95, 196, 200, 253, 279, 395, 399, 400, 407, 536, 557, 558.
Savigny, 320, 524.
Savonarola, J., 238.
Scaligero, J. C., 112.
Schaaf, 506.
Schächer, E. J., 342.
Scheler, M., 93, 94, 113, 114, 249.
Schelling, F. G., 9, 12, 25, 96, 97, 240, 398, 427.
Schiller, 9, 16, 97, 98, 269, 285.
Schindler, 332.
Schlegel, F., 97.
Schleiermacher, F., 9, 96, 97.
Schmidt, 535.
Schmitt, C., 406.
Schoen, M., 239.
Scholz, V., 385.
Schopenhauer, A., 9, 12, 96, 97, 135, 240, 270, 273, 291, 405.
Schroedinger, 496.
Sciacca, M. F., 425, 426, 520.
Sendrail, M., 137, 138.
Séneca, 408, 472, 531.
Senn, G., 328.
Sepich, J. R., 255.
Serrano, M., 137.
Serrus, 242.
Sertillanges, A. D., 300, 301, 404.
Sexto Empírico, 328.
Shaftesbury, A.,9.
Sheldon, 435-464.
Sigaud, 436, 447, 457,-459.
Silvestre Mauro, 348.
Sily, J., 53.
Smend, R., 282, 406.
Sócrates, 8, 76, 92, 241, 267, 270, 333, 344, 351, 412.
Soloviev, W., 406.
Soto, D. de, 259, 524.
Spaventa, B., 243, 268, 520.
Spearman, 463.
Spirito, U., 240, 427.
Spranger, 441, 462,
Stahl, 546.
Stefanini, L., 520,
Stein, E., 50, 406.
Stenco de Gubbio, A., 112.
Stendhal, 16.
Stern, W., 181, 210.
Stokes, 495.
Strasser, S., 139.
Stratz, 436, 444.
Suárez, 37, 101, 102, 118, 133, 232, 239, 243, 244, 259, 261, 295, 304, 309, 310, 355, 363, 364, 410, 453, 497, 504, 512-514, 524, 530, 545.
Susemihl, 340, 341.
Suso, E., 375.
Sydenham, 546.
Synesio, 327.
Szabó, 68, 69.
Szondi, 368.

T

Tales, 401.
Taparalli, L., 193.
Telesio. B,. 111,
Temistio, 129, 130, 173, 351.
Tempel, G., 97.
Teofrasto, 125, 325-355 (*passim*).
Teresa de Jesús (Santa), 410.
Thonnard, F. J., 236.
Tiene, G. de, 111.
Toccafondi, 242.
Todolí, J., 136.
Toffanín, 110.
Toledo, F. de, 170, 172, 304, 309, 404.
Tolomei, J. B., 151-153.
Tolomeo, 392.
Tomás de Aquino (Santo), 34-37, 42, 53-73, 76, 101, 105, 116, 117, 128-133, 137, 139, 161, 169, 170, 178, 189, 190, 208-220 (*passim*), 237-251 (*passim*), 259, 284, 295, 300-309 (*passim*), 348, 355, 361, 363, 380, 383, 396-404 (*passim*), 410, 415, 416, 453, 494, 497, 506, 511, 512, 523, 524, 497, 506, 511, 512, 523, 524, 537, 541, 542, 545, 547.
Tommasi, S., 268.
Tongiorgi, S., 158, 177.
Torras y Bages, 411, 566.
Torricelli, E., 260.
Tovar, A., 426.
Toynbee, A. J., 138.
Tredici, G., 236.
Trías, M. B., 285.
Tricot, 336.
Troeltsch, E., 111.
Truyol Serra, A., 314.
Turgot, 379.
Turró, R., 411.
Tusquets, J., 137, 284, 426.

U

Ubeda, M., 136.
Ubeda Purkiss, J., 284.
Unamuno, M. de, 138, 411, 412.
Unsöld, A., 225.
Urmeneta, F. de, 138.
Urráburu, J., 193, 232.

V

Vacherot, E., 127.
Vaihinger, G., 247.
Valbuena, J., 137.
Valentini, F., 427.
Valla, L., 111,
Vanini, J. C., 112.
Vargas, J. de, 252.
Varona, 530.
Vasconcelos, J., 412.
Vázquez, G., 259, 304, 309.
Vázquez de Moncada, 259.
Vegio, M., 111.
Velázquez, 360.
Véneto, P., 111.
Ventosa, J., 284.
Vergerio, P. P., 111.
Veronese, G., 111.
Vettori, P., 112.
Veuillot, L., 230.
Vicente de Beauvais, 137.
Vico, G. B., 139, 238, 256, 542, 543.
Vidal, 230.
Vidart, L., 229.
Vinci, L. de, 111, 240.
Viola, 436.
Virchow, 392.
Virenius, 436.
Virgilio, 88, 530.
Vital de Four, 133.
Vitoria, F., 228, 229, 243, 259, 409.
Vives, L., 284, 409.
Vlugt, van der, 190, 206.
Vogt, P., 330.
Voltaire, 379.
Vorlaender, C., 236.
Vries, J. de, 382.
Vuia, V., 426.

W

Waeyenbergh, H. von, 139.
Wagar, 409.
Wahl, J., 395.
Waitz, T., 349.
Walzer, 335, 341.
Weber, E. A., 247.
Weber, G. E., 392.
Weber, M., 318.
Wehrlé, J., 98.
Wehrli, 330, 336.
Weinert, H., 392.
Wellmann, M., 125, 331, 332, 346.
Wertheimer, M., 375.
Westphal, 499.
Weyl, 248, 496, 502.
Whitaker, E., 219, 226.
Whitehead, A. N., 248, 557.
Wieger, L., 518.
Wilpert, P., 124, 125, 332.
Windelband, W., 365.
Wittmann, M., 344.
Wolff, Ch., 397, 524, 543, 549.
Woodger, 557.
Wulf, M. de, 188, 539, 547.
Wust, P., 96.

X

Xenócrates, 328, 329, 334, 338, 340.

Y

Yela, M., 283, 411.
Yukawa, 218.

Z

Zabarella, G., 112.
Zacarías de Lisieux, 408.
Zamboni, J., 276, 382.
Zanchi, J., 151-161 (*passim*).
Zaragüeta, J., 137-139, 283.
Zeller, E., 329, 340-349 (*passim*), 365.
Zenón de Citio, 331.
Zenón de Elea, 336, 347.
Ziegenfuss, W., 239.
Zimara, M. A., 112.
Zubiri, X., 138.
Zürcher, J., 325-356 (*passim*).

II.—Indice general de autores reseñados en la sección BIBLIOGRAFIA (revistas y literatura filosófica española e hispanoamericana).

A

Abbagnano, N., 381.
Abellán, P., 409.
Aftalión, E. R., 418, 560.
Agoglia, R. M., 401, 413.
Agustín (San), 403.
Albareda Herrera, J. M., 413.
Alberto de la V. del Carmen, 408, 410.
Alcorta, J. I., 389, 414, 418, 419, 561.
Alejandro, J. M., 261.
Alemanni, V., 562.
Alexander, F, 548.
Allers, R., 420.
Alonso Alonso, M., 409.
Alonso, J. M. P., 403.
Alonso-Fueyo, S., 402, 409.
Alvarez de Linera, A., 402, 408.
Alvarez de Miranda, A., 412.
Alvarez Turienzo, S., 262, 405, 418.
Amaya, J. de, 403.
Amerio, R., 128.
Andérez, V., 415, 416.
Andrea, S. de, 381.
Andrés Muñoz, M. C., 420.
Angers, J. E., 408.
Antonelli. M. T., 130.
Arango, D,, 408.
Aranguren. J. L. L., 405-407, 410, 422.
Araújo, M., 402.
Arias, D., 412.
Aristóteles, 402.
Armstrong, A. H., 402.
Aron, R., 552.
Aróstegui, A., 411, 547.
Arriba, F., 415.
Arróyave, J. C., 415.
Artigas Ramírez, J., 405.
Asín Palacios, M., 403.
Aumann, J., 421, 541.
Avicena, 403.
Azpiazu, J., 420.

B

Balmes, 410, 411.
Ballanti, G., 266.
Barja, C., 418.
Barone, F., 384.
Bartra, E. T., 410.
Battaglia, F., 408.
Bauhofer, O., 422.
Belaúnde, V. A., 413.
Beneyto Pérez, J., 401.
Benítez, H., 411.
Benítez, S., 420.
Benl, G., 392.
Bernáldez, J. M., 408.
Bertolá, E., 403.
Beth, E. W., 414.
Betti, H., 132.
Boas, G., 260.
Boehm, W., 555.
Bofill, J., 414, 416, 421.
Bogoutdinov, A. M., 129.
Boguñá, J., 416.
Bonamino, A., 415.
Bordoy-Torrents, P. M., 403.
Bozzetti, G., 268.
Braido, P., 557.
Branco, C., 408.
Brentano, F., 402.
Brunner, A., 399.
Bruyne, E. de, 558.
Bucher, Z., 555.
Buechel, W., 556.
Buehler, K., 420.
Bullón, E., 422.

C

Caamaño Martínez, J., 406.
Caba, P., 416, 422.
Cabanelas, D., 403.
Cafferata, A., 418.
Calá Ulloa, G., 275.
Calogero, G., 278.
Calvetti, C., 264.
Camón Aznar, J., 421.
Capanaga, V., 403, 410.
Capone Braga, G., 265.
Caponigri, A. R., 544.
Carreras Artau, T., 410, 560.
Carro, V., 409.
Casado, F. 404.
Casaubón. J. A., 414.
Casson, H. N., 416.
Castán Tobeñas. J., 418.
Castellani, L., 405.
Cathrein, V., 418.
Caussimon, J., 131.
Cavillas, L. M., 412.
Cecchini, A., 383, 557.
Centineo, E., 272.
Ceñal, R., 405, 407.
Cid, G., 407.

Cilleruelo, L., 403.
Clava, G., 279.
Collin, E., 404.
Colunga, A., 404.
Conde, F. J., 419.
Copleston, F., 277, 279.
Cordero Ovejero, M. J., 402.
Corte, M. de, 390, 405.
Cortés y Góngora, L., 408.
Crevola, C., 403.
Cruz Hernández, M., 391, 403, 414.
Cuesta, S., 408, 414.
Czezowski, T., 552.

CH

Charloteaux, J., 416.

D

Dallaire, J. P., 544.
Dalma, J., 418.
Darwin, 415.
Dawson, Ch., 422.
Dawud, ibn, 409.
Degl'Innocenti, H., 397.
Delfor Mandrioni, H., 406.
Delmas, C., 422.
Derisi, O. N., 404, 407, 418, 421.
Deschoux, M., 273.
Díez Blanco, A., 384, 414.
Díez-Alegría, J. M., 402, 409, 410, 418, 420.
Díez del Corral, L., 401.
Dingler, H., 385.
Dohet, A., 416.
Domingo Gundisalvi, 409.
Domínguez del Val, U., 403.
Dondaine, H. F., 132.
Dondeyne, A., 379.
D'Ors, E., 406.
Dubarle, D., 422.
Ducassé, P., 401.

E

Echarri, J., 404, 413.
Efrén de la M. de Dios, 410.
Elías de Tejada, F., 408, 409, 412.
Elorduy, E., 402, 410.
Enciso, J., 421.
Enríquez, E., 410.
Erasmo, J., 417.
Espinas Masip, J. M., 404.
Estal, G., del, 419.
Estíu, E., 405.
Estrada, J. M. de, 419.

F

Fabre-Luce, A., 422.
Fabro, C., 131, 399, 405.
Fasso, G., 259.
Febrer, M., 415.
Feigl, H., 387.
Feliu Egido, V., 413.
Fernández Pousa, R., 411.
Fernández de Viana, F., 404.
Fernández-Miranda Hevia, T., 419.
Ferrater Mora, J., 410, 412.
Ferro, C., 262.
Fettweis, E., 123.
Fichte, J. G., 405.
Flórez, P. R., 403.
Florit Arizmendi, C. A., 412.
Font Puig, P., 263, 401, 404, 405.
Fontán, A., 422.
Forest, A., 395.
Fraga Iribarne, M., 416.
Frankena, K. W., 559.
Frankl, V., 412.
Freudenthal, H., 388.
Frey, G., 553.
Frutos, E., 278, 405, 407, 412, 413.

G

Gabriel, C. F., 405.
Gabriel del Toro, 409.
Galino Carrillo, M. A., 408, 411.
Galli, E., 266.
García Vieyra, A., 413.
García, F., 410.
García López, J., 404, 415.
García Escudero, J. M., 411.
García Hoz, V., 420.
García Morente, M., 413, 422.
García-Pelayo, M. 405, 419.
Garmendia de Otaola, A., 417.
Garrigou-Lagrange, R., 416.
Gazzana, A., 382.
Geiger, T., 419.
Germain, J., 417, 549.
Gettell, R. G., 401.
Ghio, M., 379.
Giacon, C., 134, 396.
Giannini, G., 130, 280.
Gil de Fagoaga, L., 417.
Gilson, E., 127, 414.
Giulietti, G., 276.
Goldschmidt, R. B., 415.
Goldschmidt, W., 418, 419.
Golightly, C. L., 557.
Gómez Arboleya, E., 418, 422.
Gómez, H., 422.
Gómez Nogales, S., 397, 403, 414.
Gómez de la Serna y Favre, J., 282, 406.
González Alvarez, A., 401, 404.
González González, E., 413.
González Vicén, F., 418.
González-Estéfani, J. M., 412.
González Caminero, N., 401, 407, 416, 421.
González García, T., 401.
González-Haba, M. J., 408.
Gonzalo Casas, M., 407.
Goñi, F., 554.
Gros y Raguer, J., 411.
Guernica, J. de, 404.
Gutiérrez, C., 409.
Guzzo, A., 390, 542.

H

Harmelink, H., 260.
Hartridge, H., 417.
Hayek, F. A., 405.
Heidegger, M., 407.
Hellín, J., 410, 415.
Heras, H., 401.
Hernández, E., 421.
Herrera Figueroa, M., 406.
Hoenen, P., 388.
Hofert, H. J., 276.
Holstein, G., 401.
Holstein, H., 130.
Homs Oller, E., 416.
Hornedo, R. M., 412.
Houssay, B., 413.
Hovre, F. de, 408.
Hoyos, M. M. de los, 409.
Huizinga, J., 422.
Hurley, N., 547.

I

Iriarte, J., 401, 402, 404, 412, 413.
Iriarte, M. de, 411.
Iserte, S., 420.
Isidoro de Sevilla (San), 408.
Isorna, J., 413.
Iturioz, J., 405, 407, 412.

J

Jaeger, W., 125.
Janini Cuesta, J., 403.
Jaramillo, E. G., 402.
Jardón, A., 418.
Jaspers, K., 407.
Jiménez Duque, B., 407, 421.
Jolivet, R., 390, 405, 407, 422.
Jung, C. G., 417.

K

Kälin, J., 415.
Kibédi, J., 406.
König, H., 394.
Krebs, R., 412.
Kristeller, P. O., 258.
Külpe, O., 405.

L

Laín Entralgo, P., 412, 417, 422.
Lana, I., 126.
Lange, F., 420.
Larroyo, F., 412.
Láscaris Comneno, C., 410.
Lasso de la Vega, J., 421.
Latorre y Timoneda, E., 420.
Laurent, H., 422.
Law, W. H., 417.
Legaz-Lacambra, L., 401, 406, 418.
Lenzen, V. F., 551.
Le Senne, R., 390, 391.
Leturia, P., 421.
Limón Miguel, C., 417.
Lindworsky, J., 417.
Lissarrague, S., 406, 419, 422.
López Ibor, J. J., 405, 416, 417.
López y López, J. P., 407.
López Gallego, R., 413.
Loss, N. M., 277.
Lull, R., 409.
Lumbreras, P., 404.
Lunati, C., 265.
Luyten, N., 550.
Lynch, C. H., 408.

LL

Llambías de Azevedo, J., 407.

M

Madariaga, B., 404.
Madoz, J., 403, 408.
Maier, A., 133.

Maiwald, S., 423.
Málaga García, E., 420.
Maldonado de Guevara, F., 406.
Mansión, S., 124.
Mantilla Pineda, B., 413.
Mañero y Mañero, S., 421.
Maquiavelo, N., 404.
Maravall, J. A., 412.
Marcel, G., 407.
Marcos, V., 414.
Marías, J., 125, 263, 401, 402, 403.
Markus, R. I., 553.
Márquez, G., 406.
Martensen, H. L., 267
Martínez, A., 404.
Martínez Gómez, L., 405.
Masi, R., 550.
Mathieu, V., 548.
Matl, J, 422.
Mattai, G., 558.
May, E. 391
Mc Elroy H. C. 270
Meléndez, B., 416.
Meliso, 402.
Melzi, C., 273.
Mendoça, R. de, 412.
Meseguer, P., 416, 417.
Messner, J., 561.
Meurers, J., 394.
Meyer, H., 386.
Meyere, M. de, 422.
Miano, V., 382.
Michiels, 416.
Miescher, K., 393.
Millán Puelles, A., 402, 407, 422, 549.
Millás Vallicrosa, J. M., 409.
Mingarro y San Martín, J., 419.
Minio Paluello, L., 128.
Mirabent, F., 542.
Miral López, D., 405.
Mirella Bonicelli, B., 274.
Mitchell, F., 559.
Molina Núñez, J., 417.
Molina, Luis de, 409.
Mondolfo, R., 402.
Monsegú, B. G., 282.
Monserrat, C., 404.
Monserrat Esteve, S., 417.
Montero Díaz, S., 408, 413.
Morales, M. L., 401.
Moreau, J., 126.
Mossa, G., 268.
Munárriz, A., 411.
Münzhuber, J., 387.
Muñoz Alonso, A., 401.
Murillo Ferrol, F., 410.
Muñoz, J., 403, 405, 410, 415, 417, 422.

N

Naranjo Villegas, A., 420.
Nardi, G. di, 563.
Nazario de Santa Teresa, 410, 412.
Nédoncelle, M., 390, 391.
Nink, C., 378.
Noce, A. del, 263.
Noll, B., 124.
Novella Marani, A., 405.

O

Ojea Quintana, J. M., 406.
Olgiati, F., 399.
Oliver Brachfeld, F., 416.
Ollero, C., 419.
Oromí, M., 402, 413.
Ortega, A. A., 415.
Ortega y Gasset, J., 411.

P

Pacios, A., 415, 420.
Padovani, U. A., 270, 396.
Palacio Atard, V., 412.
Palacios, A., 407.
Palacios, L. E., 407, 414, 419.
Palafóx, E., 415.
Palmés, F. M., 416.
Paniker, R., 415, 422, 554.
Pareyson, L., 266, 379.
París, C. 406.
Pauli E., 413.
Paulus, J., 548.
Peinador, A., 418.
Pemartín Sanjuán, J., 406, 415.
Penella de Silva, M., 422.
Perdomo García, J., 405, 412, 420.
Pérego, A., 419, 563.
Pérez Argos, B., 416.
Pérez Villanueva, J., 409.
Pergolesi, F., 419.
Perpiñá Rodríguez, A., 406, 416, 418.
Philippi, J., 419.
Pico, C. E., 419.
Pinillos, J. L., 413, 417.
Pita, E. B., 415.
Planella Guillé, J., 389, 414.
Platón, 402.
Platzeck, E. W., 414.
Ponz Piedrafita, F., 415.
Pound, R., 401.
Pozo, A. del, 417.
Prats de Laplace, M. T., 402.
Prezioso, F., 133.
Prieto Delgado, L., 421.
Probst, J. H., 409.
Puig Brutau, J., 401.
Puigrefagut R.,, 406, 415.
Puner, H. W., 406.

Q

Quintano Ripollés, A., 408.

R

Rabeneck, J., 416.
Radetzki, S. A., 417.
Raffo-Magnasco, B. R., 419.
Ramírez, A., 402.
Ramiro Rico, N., 412.
Ramos Gil, C., 409.
Rath-Vegh, I., 416.
Rey-Stolle, A., 416.
Rey Pastor, J., 414.
Rey Altuna, L., 420, 421.
Reymond, A., 271.
Rintelen, F. J. von, 398, 405, 407.
Riquer, M. de, 409.
Robleda, O., 410.
Robles, O., 259, 409.
Rodríguez Molero, F., 408.
Rodríguez, H., 420.
Rof Carballo, J., 416, 417.
Roger, J., 402, 406, 408.
Roig Gironella, J., 406, 408, 411 414, 416, 421.
Roldán, A., 415, 421.
Romero Marín, A., 421.
Romero, F., 402.
Romeyer, B., 267.
Rosal, J. del, 408.
Rosales, L., 412, 418.
Rosanas, J., 410, 414.
Rossi, A. F., 414.
Rothacker, E., 422.
Rovira, M., 405.
Rubert Candau, J. M., 413.
Rubí, B. de, 410.
Rubio, F., 402.
Rubio, L., 403, 409.
Ruiz del Castillo, C., 419.
Ruiz, D. J., 421.
Ruiz, J. J., 407.
Russell, B., 414.
Ryde, G., 552.

S

Sáiz Barberá, J., 405, 411.
Sáinz-Amor, C., 410.
Sáinz Mazpule, J., 407.
Salman, D. H., 545.
Sánchez Barbudo, A., 411.
Sánchez Barrado, M., 402.
Sánchez, R., 413.
Santinello, G., 261.
Sarró, R., 406, 420.
Saumells, R., 415.
Schilling, K., 546.
Schoeck, H., 411.
Scholz, V., 416.
Sciacca, M. F., 400, 401, 406, 415, 418.
Seiler, J., 555.
Sementowsky-Kurilo, N., 416.
Séneca, 408.
Serebrinsky, B., 420.
Sevilla Andrés, D., 419.
Siguán, M., 406, 420.
Solana, E., 420.
Solana, M., 410.
Solano, F. de A., 404.
Sorokin, P. A., 418.
Stampa Braun, 408.
Stefanini, L., 280, 281.
Stenger, S., 406.
Stites, R. S., 421.
Suárez, F., 410.
Suárez R., 403.
Szylkarski, W., 406.

T

Tarozzi, G., 264, 269.
Tellechea, J. I., 407.
Teresa de Jesús (Santa), 410.
Thieme, K., 406.
Tierno Galván, E., 405, 418, 419.
Toda Oliva E., 409.
Todolí, J., 404, 419.
Tomás de Aquino (Santo). 403.
Torres, J. V. M., 405.
Tovar, A, 412, 414.
Toynbee, A., 423.
Troisfontaines, R., 407.
Truyol Sera, A., 419.

U

Unamuno, M. de, 411.
Urmeneta, F. de, 402, 404, 409, 419.

V

Vajda, G., 409.
Valentí, E., 408.
Valle, C., 406.
Vallejos, R. M. A., 406.
Valtierra, A, 423.
Vansteenkiste, Cl., 408.
Vasallo, A., 402.
Vega Alonso, R., 401, 413.
Veiga, M. de, 410.
Ventosa, F. de, 403.
Ventosa Calvell, J., 423.
Verbeke, G., 129.
Verneaux, R., 393.
Villarejo Mínguez, E., 417.
Villarrubias, F. A., 411.
Villaverde, J., 420.
Viñas y Mey, C., 410.
Vries, J. de, 383.

W

Wagner de Reyna, A., 262, 404.
Waldheim, G. von, 405.
Walsh, W. Th., 410.
Wartegg, E., 417.
Welte, B., 398.
Wilhelmsen, F. D., 541.
Wolff, Ch., 420.
Wolz, H. G., 127.

Y

Yates, F. A., 258.
Yela, M, 417.
Yolton, J. W., 269.

Z

Zamayón, P. de, 419
Zaragüeta, J., 389, 413, 414, 551.
Zenón, 402.
Zubiri, X., 401, 413.
Zweig, S., 404.

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte—PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento.—PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas.

HUMANI GENERIS. Texto y comentarios.—PENSAMIENTO, vol. 7 (1951), número 28 (octubre-diciembre 1951). 208 páginas. Contiene el texto latino de la Encíclica *Humani generis* y estudios sobre su contenido filosófico, por J. Iriarte, J. M.ª Díez-Alegría, S. Cuesta, J. Roig Gironella y J. Muñoz. 30 ptas.

S. VANNI ROVIGHI. Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. Un volumen de 20 × 14 centímetros, 232 págs., 28 ptas.

Ediciones FAX - Zurbano. 80 - Madrid

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán enviarse a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

* De sus autores:

CASTELLI, ENRICO: *I presupposti di una teologia della storia*. Milano, Bocca, 1952. 204 págs. 22 × 14 cms.

PARDO, RAYMUNDO, *Los datos de la lingüística y el carácter evolutivo de la razón*. Buenos Aires, Sdad. Argentina de Filosofía, 1951. 30 págs.

PARDO, RAIMUNDO: *Los datos de la economía política y el carácter evolutivo de la razón. El carácter evolutivo de la razón y las analogías entre la física y la economía política*. Buenos Aires, Sdad. Argentina de Filosofía, 1952. 28 pp.

PARDO RAYMUNDO: *Ensayo sobre los integrantes racionales*. Buenos Aires, Sdad. Argentina de Filosofía, 1949. 190 págs. 20 × 15 cms.

La doctrina epistemológica de Raymundo Pardo (por varios autores). Buenos Aires, Sdad. Argentina de Filosofía, 1951, 94 págs. 26 × 18 cms.

WAGNER DE REYNA, ALBERTO: *El concepto de verdad en Aristóteles. Textos y Comentarios*. Mendoza Universidad Nac. de Cuyo, 1951, 192 págs. 23 × 16.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

ALASTRUEY, GREGORIO: *Tratado de la Santísima Eucaristía*: 3.ª edic. 1952. XI-428 págs. 45 ptas.

— —*Tratado de la Santísima Virgen*. 3.ª edic. 1952. XL-980 págs. 70 ptas.

SAN IGNACIO DE LOYOLA: *Obras Completas*. Edición manual. 1952. XVI-1076 págs. 85 ptas.

MARÍN SOLÁ, FRANCISCO, O. P.: *La evolución homogénea del dogma católico*. Introducción general sobre el autor, la obra y la "Nueva Teología", del P. Emilio Sauras, O. P. VIII-832 págs. 60 ptas.

SOLANO, JESÚS, S. J.: *Textos Eucarísticos Primitivos*. Edición bilingüe. Tomo I. 1952. XL-754 páginas 75 ptas.

S. THOMAS AQ.: *Summa Theologiae*. T. IV, Tertia pars. T. V., Supplementum, Indices. 1952. XX-800 y XX-630-390 págs. 85 y 90 ptas.

* De Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid.

GUITTON, JEAN: *La Virgen María*. Prólogo de R. Paniker. 1952. 358 págs. 30 ptas.

* De Verlag Herder. Freiburg.

HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Geschichte der Philosophie*. II. Neuzeit und Gegenwart. 1952. XVI-641 pp. 23 × 15 cms.

NINK, CASPAR: *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*. 1952. XII-496 pp. 24 × 15 cms.

* De Herder-Verlag. Wolizeile, 33. Wien I.

WETTER, GUSTAV A., S. J.: *Der Dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowietunion*. 1952 XII-648 pág. 23 × 15 cms.

* De Rascher Verlag. Limmatquai, 50. Zürich.

NEUMANN, ERICH: *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Mit einem Vorwort* von C. G. Jung. 1949. XII-546 págs. 23 × 16 cms.

STERN, ERICH: *Lebenskonflikte als Krankheitsursachen. Eine Einführung in die psychosomatische Medisin*. 1952. 360 págs. 23 × 16 cms.

— — *Experimentelle Persönlichkeitsanalyse nach dem Murrany-Test* (*T. A. T.*). 1952. 210 páginas 23 × 16. cms.

* De la Duquesne University Press. Pittsburgh, 19. Pa. EE. UU.

VAN MELSEN, A. G.: *From Atomos to Atom. The History of the Concept Atom*. 1952. XII-240 páginas 25 × 18 cms.

* De la Fundación Vitoria-Suárez. Buenos Aires.

FURLONG, G., S. J.: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, 1536-1810. Buenos Aires. Edit. G. Kraft, 1952. 758 págs. 23 × 16 cms.

* De la Sección de Psicología del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

OÑATIVIA, O. V.: *Percepción y acción*. 1951. 80 págs. 22 × 13 cms.

CORTADA, N.: *Perseverancia motora*. 66 págs. 22 × 13 cms.

* Del Seminario San José. Macao.

CONTRERAS, LUIS, O. F. M.: *Theologia Naturalis*. Altera editio. Honglong, Franciscan Residence, 1952. 324 págs. 18 × 13 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(M. = Madrid, P. = París. R. = Roma.)

	Al-Andalus (M.).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (R.).
Ant	Antonianum (R.).
	Arbor (M.).
ArchdFil	Archivo di Filosofia (R.).
ArchPhil	Archives de Philosophie (P.).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M.).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (R.).
CyF	Ciencia y Fe (San Miguel. Argentina).
	Dialectica (Neuchâtel).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg. Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M.).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barcelona).
	Filosofia (Torino).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Génova).
Greg	Gregorianum (R.).
JournPhil	The Journal of Philosophy (New York).
JournSymLo	The Journal of Symbolic Logic (Province, R. I. EE. UU.).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. EE. UU.).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PhilNat.	Philosophia Naturalis (Schlehdorf a. Kochelsee. Alemania).
	Philosophia (Mendoza. Argentina).
PhilMag	The Philosophical Magazine (London).
PhilPhenRe	Philosophy and Phenomonogical Research (Buffalo).
PhilRev	The Philosophical Review (New York).
PhilSc	Philosophy of Science (Baltimore).
RazFe	Razón y Fe (M.).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M.).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M.).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M.).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M.).
RevFil	Revista de Filosofía (M.).
RevdeFil(Ch)	Revista de Filosofía (Santiago de Chile).
RevFilos	Revista Filosófica (Coimbra).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M.).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.).
RevUnivBA	Revista de la Universidad de Buenos Aires.
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphisique et de Morale (P.).
RevPhilLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (P.).
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques (Le Saulchoir).
RevUnOtt	Revue de la Unversité d'Ottawa (Canadá).
RivFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeos	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milano).
	Sapienta (La Plata. Argentina).
	Sapienza (R.).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (R.).
	Teoresi (Messina).
UnivCatBol	Universidad Católica Boliviana (Medellín. Colombia).
VV	Verdad y Vida (M.).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Schlehdorf a. Kochelsee. Obb. Alemania).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176 Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION: Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

CIENCIA Y FE

PUBLICACION TRIMESTRAL DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA DEL COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE

San Miguel (F. C. N. G. S. M.) **República Argentina**

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

PHILOSOPHIA

Publicada por la FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (Mendoza, República Argentina).

Director: Juan R. Sepich.

DIRECCION Y ADMINISTRACION: Rivadavia, 40. - MENDOZA (Rep. Argentina).

PHILOSOPHIC ABSTRACTS

La revista trimestral de filosofía *Philosophic Abstracts*, publicada esporádicamente desde 1939, ha sido reorganizada recientemente y aparece ahora con toda regularidad. La revista ofrece extractos breves y objetivos de las obras de filosofía y de sus ramas afines, publicadas en el mundo entero.

Mr. H. F. Tecoz ha aceptado la dirección de la revista para Europa, a fin de crear una red completa de corresponsales.

Bajo su nueva forma, la revista cuenta con la cooperación de los editores, y espera prestar óptimos servicios a los profesores y estudiantes y, en general, a todos los interesados en las cosas del espíritu.

Las suscripciones y anuncios se han de enviar al editor de *Philosophic Abstracts*: Russell F. Moore Co. Inc. 475 Fifth Avenue, New York, 17, N. Y., EE. UU.

Los libros para recensión en *Philosophic Abstracts* se han de enviar a Mr. H. F. Tecoz. "Heuvelhoeve", Den Dolder. Holanda.